FESTSCHRIFT

UNIV. OF

EDMUND HUSSERL ZUM 70. GEBURTSTAG GEWIDMET

★

ERGÄNZUNGSBAND
ZUM
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE
UND
PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG

MAX NIEMEYER VERLAG
HALLE A. D. SAALE // 1929

Digitized by Google

B3
J2

Alle Rechte,
auch das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten
Copyright by Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1929
Printed in Germany

Druck von Karras, Kröber & Nietschmann, Halle (Saale)

Digitized by Google

ZUM 8. APRIL 1929

Ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

Plato, Sophistes p. 254.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt.

Seite

Ammann, Hermann. Zum deutschen Impersonale 1

Becker, Oskar. Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich 27

Clauß, L. F. Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks. Ein Streifzug durch Grundfragen der verstehenden Wissenschaften 53

Heidegger, Martin. Vom Wesen des Grundes 71

Husserl, Gerhart. Recht und Welt 111

Ingarden, Roman. Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus“ . 159

Kaufmann, Fritz. Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung . . . 191

Koyré, Alexandre. Die Gotteslehre Jakob Boehmes. Ein Fragment . . 225

Lipps, Hans. Das Urteil 283

Neumann, Friedrich. Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum 297

Stein, Edith. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung 315

Conrad-Martius, Hedwig. Farben. Ein Kapitel aus der Realontologie 339
(Aus technischen Gründen an den Schluß gestellt.)

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Zum deutschen Impersonale.

Von

Hermann Ammann (Innsbruck).

Im vergangenen Sommer sah ich Schönherrs 'Judas von Tirol' in der Darstellung der Exlbühne. Eine der packendsten Stellen des Dramas ist der Augenhlick, wo der den Judas im Passionsspiel darstellende Bauernknecht plötzlich gleichsam vom Dämon seiner Rolle besessen erscheint und mit dem Ausdruck des äußersten Entsetzens im Blick, seine Brust mit den Händen umkrallend, die Worte ausstößt: "*'s hat mi!*" — 'Es hat mich!' Wer sich diesen Moment vergegenwärtigt, wird nicht zweifeln können, daß das Entsetzen des Mannes eben jenem *Es* gilt, das *ihn hat*, das er über sich kommen, von dem er sich gepackt fühlt, und daß ihm doch kein völlig Fremdes und Neues ist, kein *Etwas*, sondern ein *Es*. Wer diesen Augenblick erlebt hat, wird schwerlich in dem *Es* ein leeres Formwort erblicken können, das aus anderen Zusammenhängen verschleppt wäre, wo es anaphorische oder vorbereitende Bedeutung hatte; er wird sich aber auch nicht mit der Erklärung begnügen, das *Es* enthalte einen Hinweis auf die allgemeine Situation, die etwa in Fällen wie *Es regnet* einleuchtend erscheinen könnte. Das *Es* ist für den Sprechenden eine unmittelbar erlebte Wirklichkeit, die von ihm Besitz ergriffen hat, von der er sich 'besessen' fühlt.

Dieser Fall steht ja nun natürlich nicht allein. Bekannt ist die humoristische Verwendung des gleichen Ausdrucks mit dem Subjekt in dritter Person: "*Den Mann hat's!*", und wenn Schiller im Taucher, der bekannten Fundstelle unpersönlicher Wendungen, den Ausdruck gebraucht "*Da ergreifts ihm die Seele mit Himmelsgewalt*", so wird auch diese Wendung nicht anders zu deuten sein. Und wir werden das gleiche *Es*, oder vielmehr eine analoge Funktion des *Es*, auch da wieder erkennen müssen, wo die Intensität des Erlebens schwächer, die Anschauung verblaßter ist, etwa in Wendungen wie *Es drängt mich Ihnen zu danken, es überkommt mich manchmal wie ein Gefühl*

Digitized by Google

von Wehmut, er ist ein unruhiger Mensch, es duldet ihn nirgends, es treibt ihn von Ort zu Ort.

Wenn man bei sehr weiter Fassung des Begriffs Urteil jeden Satz, in dem ein Sachverhalt dargestellt wird, als Urteil betrachten will, so müßte unser erstes Beispiel als Existenzialurteil bezeichnet werden, wie dies ja mehrfach für die Impersonalien geschehen ist[1]). Denn in der Tat wird ja die unmittelbare Gegenwärtigkeit jenes *Es* ausgesprochen, man könnte ähnlich sagen *Es ist da und läßt mich nicht wieder los.* Der Ausdruck Existenzialurteil ist allerdings in solchen Fällen nach zwei Richtungen hin schief; denn erstens wird nicht die Existenz des *Es* schlechthin behauptet, wie in dem Satz *Est Deus,* sondern seine Gegenwart im zeitlichen Sinne (*jetzt hat es mich*) und im örtlichen Sinne (insofern *Es* eben 'da' ist). Es scheint mir aber auch phänomenologisch nicht recht angängig, diesen Aufschrei einer gequälten Seele als 'Urteil' zu werten; wohl erlaubt die Äußerung dem Hörer ein Urteil, das wir in jener objektiven Fassung '*Den Mann hat es*' als wirklich geurteilt vorfinden, aber der Mensch, der diesen Ruf ausstieß, war seinerseits weit entfernt davon zu urteilen, etwas Zutreffendes oder Unzutreffendes aussagen zu wollen, er spricht ja in äußerster, schon fast krankhafter Steigerung des Affekts und hat nicht die Distanz zum Gegenstande, die allein ein Urteilen ermöglicht. Es ist aber bei jener Auffassung auch nicht so gemeint, daß im unpersönlichen Satz etwa die Existenz oder richtiger Gegenwärtigkeit des *Es* behauptet würde, sondern die Gegenwärtigkeit des Verbalinhalts; in *Es regnet* wird die Existenz der Erscheinung behauptet, die mit dem Hauptwort *Regen* bezeichnet wird: *Regen ist.*

Das *Es* der Impersonalia meint zum mindestens in den von uns angezogenen Fällen eine subjektiv erlebte Wirklichkeit. Natürlich nicht in dem Sinne, daß ihre objektive Realität behauptet würde; da es sich in allen diesen Fällen wie *Es erfaßt, ergreift, drängt mich* nur um Wiedergabe subjektiver Erlebnisse handelt, kann die Frage nach der objektiven Realität des Es überhaupt nicht auftauchen, sondern nur die Frage nach der subjektiven Wahrheit der Aussage. Diese ist aber von der Frage, ob dem *Es* irgendeine objektive Realität entspricht, ganz unabhängig; denn jedenfalls war es mir, dem Sprechenden, so zu Mute, wie wenn jenes Etwas, das ich mit dem *Es* meine, mich ergriffe, — wenn anders meine Aussage subjektiv wahr ist —, und mehr wird man aus dem Satz nicht herauslesen

1) So zuletzt, unter Berufung auf Marty, W. Brandenstein, Indog. Forsch. 46 (1928), S. 1 ff.

Digitized by Google

wollen. Da dieses Ergriffenwerden oder Sich-Ergriffenfühlen aber jedem Hörer geläufig ist, so versteht er auch, was ich meine, und er kann wiederum angesichts der Äußerungen des Ergriffenwerdens oder Ergriffenseins, ob sie nun sprachlichen Ausdruck finden oder nicht, einfühlend urteilen: *'Den Mann hat's'*, *'Offenbar drängt es ihn mir zu danken'* und Ähnliches.

Meint nun aber das *Es* der Impersonalien immer eine und dieselbe subjektiv erlebte Wirklichkeit? Oder wechselt seine inhaltliche Erfüllung mit dem Zeitwort, so daß sozusagen jedem Impersonale sein eigenes *Es* zugeordnet wäre?

Weder das eine noch das andere ist ganz richtig. Es kann eine Gruppe von Verben demselben *Es*-Subjekt zugeordnet werden, und wir können andererseits Fälle aufweisen, wo diese Art der Verbindung absolut widersinnig wirken würde; der deutlichste Beweis dafür, daß wir uns wirklich bei dem *Es* etwas denken, das es also eine Bedeutung hat. Betrachten wir zunächst einmal das bisher unbeachtet gebliebene Merkmal der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, einem *Es*-Subjekt mehrere Verben zuzuordnen. Die schon erwähnte Schillersche Ballade gibt uns hierfür sehr anschauliche Beispiele.

Die Zusammenordnung mehrerer Impersonalien zu einem *Es*-Subjekt findet sich vor allem in dem Vers *"Und es wallet und siedet und brauset und zischt"*, dem wir Beispiele der Alltagsrede zur Seite stellen könnten, wie *'Es blitzte und donnerte'*, *'Es regnet und schneit durcheinander'*. Wir erkennen leicht, daß die Zeitwörter *wallen, sieden, brausen, zischen* sich nicht nur in der Bedeutung eng berühren, sondern daß ihre Häufung auf e i n Subjekt zugleich auch ein Ineinanderübergehen, ein inneres Verbundensein der einzelnen Erscheinungen andeutet, in denen dasselbe Es sich auswirkt. Und ebenso tritt in den fingierten Beispielsätzen das Moment des inneren Verbundenseins greifbar deutlich heraus.

Das Gegenbeispiel bildet die Stelle:

> "Da ergreift's ihm die Seele mit Himmelsgewalt
> und es blitzt aus den Augen ihm kühn."

Man denke sich hier einmal das *Es* im zweiten Vers weggelassen: *Da ergreift's ihm die Seele mit Himmelsgewalt und blitzt aus den Augen ihm kühn*; man empfindet sofort, daß das unmöglich wäre, denn was dem Knappen aus den Augen blitzt, der Mut des Entschlusses, ist ja nicht jenes Es, das ihn mit Himmelsgewalt ergriffen hat, sondern die Folge jenes Es, der in ihm entflammten Liebe zu der Königstochter. Überdies malt der erste Ausdruck ein rein oder vorwiegend seelisches Erleben, der zweite dagegen den Eindruck auf die

Digitized by Google

Zuschauer, die ja allein das Blitzen der Augen wahrnehmen können. Das erste Es offenbart sich dem Helden selbst, das zweite den Umstehenden. Es ist also klar, daß die beiden Es nicht in eines gesetzt werden können, daß Verschiedenes mit ihnen gemeint ist.

Wir erkennen also: es gibt eine gewisse Breite der Subjektsgemeinschaft unter Impersonalien, aber es gibt auch Grenzen dieser Gemeinschaft, und sie sind sogar ziemlich eng. Nicht leicht werden wir ohne Zwang sagen *'Es regnete, blitzte und donnerte'*, sondern vielmehr *'Es regnete, es blitzte und donnerte'*, und die Nötigung, das Subjekt zweimal zu setzen, besagt nichts anderes, als daß für unser Bewußtsein das Subjekt wechselt. Während *regnen* und *schneien* einerseits, *blitzen* und *donnern* andererseits auf ein und dasselbe Subjekt bezogen werden können, gilt dies doch nicht schlechthin vom Gesamtbereich der meteorologischen Impersonalien. Daß wir uns sträuben, solche Summierungen wie *Es regnet und blitzt und donnert* vorzunehmen, zeigt deutlich, daß die Erlebensweise, der die Es-Fügungen entspringen, in uns selbst noch wirksam ist, mögen wir auch hundertmal versichern, daß wir gar nicht daran denken, uns unter dem *Es* irgendetwas Bestimmtes oder gar eine wirkende Macht vorzustellen. Denn nicht die Analyse dessen, was uns in der Reflexion auf unser eigenes Sprechen bewußt wird, gibt hier die Entscheidung, sondern die Aufdeckung der Gesetze, denen wir uns unbewußt fügen, und die wir damit als beherrschend für die Struktur unseres 'Denkens' anerkennen müssen[1]).

Wir sind mit einigen unserer letzten Beispiele schon in die merkwürdigste und seit dem Altertum umstrittenste Kategorie der Impersonalien eingetreten, in die Kategorie der Meteorologika. Bevor wir uns mit ihnen auseinandersetzen, wollen wir noch einige dem Ausgangsbeispiel näher liegende Fälle ins Auge fassen.

Wenn einem Skiläufer ein Schwung mißglückt und er einen gewaltigen Sturz tut, so berichtet er wohl davon mit den Worten: *'Mensch, mich hat es bös hingehauen!'*, und der Zuschauer gibt gleichfalls seinen Eindruck mit den Worten wieder: *Den hat es bös hingehauen.* Die *vis maior*, die hier des Skiläufers Herr wird, sie heiße nun physikalisch Fliehkraft oder Beharrung, wird dem Stürzenden körperlich fühlbar, dem Zuschauenden aus der schleudernden Bewegung einfühlsam erkennbar. Gewiß kann man hier auch sagen:

1) Unter Analyse ist hier natürlich nicht eine Zergliederung in Elemente zu verstehen, sondern die phänomenologische Besinnung auf das 'eigentlich' Vermeinte. Daß 'Gesetz' hier nicht den Sinn des Naturgesetzes hat, ist wohl selbstverständlich.

Digitized by Google

Er schlug zu Boden. Aber da treten ganz andere Momente heraus; von einem ohnmächtig Hinstürzenden wird man sagen können: *Er schlug hin wie ein lebloser Körper, Er schlug oder stürzte dumpf zu Boden.* Ein solcher Zusatz wäre bei dem ersten Ausdruck unmöglich; *Es hat ihn hingehauen* drückt ein subjektives, dem Stürzenden unterlegtes Gefühl des Hingehauenwerdens aus, *Er schlug hin* dagegen betont in erster Linie den sinnlichen Eindruck des Beschauers, vor allem den akustischen des Aufschlagens, allerdings als eine Art von Eigenhandeln des Subjekts gesehen; für leblose Körper wird man eher andere Zusammensetzungen wie *aufschlagen, umschlagen* gebrauchen. Jedenfalls aber besteht zwischen den beiden Formen *Es hat ihn hingehauen* und *Er schlug zu Boden* nicht nur ein Unterschied der 'inneren Form', sondern auch ein Unterschied im logischen Akzent. Es ist bei dem Ausdruck *'Es hat ihn hingehauen'* sprachlich unmöglich, weil sinnwidrig, ein schallmalendes Adverb beizufügen, denn an den Schall des Aufschlagens ist dabei gar nicht gedacht. Vielleicht würde auch hier eine direkte Erlebnisanalyse keinen Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken feststellen können, die ja beide denselben Vorgang in der Außenwelt 'meinen' können; aber es bestätigt sich eben, daß dieses Verfahren ungeeignet ist, das wirklich Gedachte und vor allem das Nichtgedachte herauszustellen. Es bedarf in solchen Fällen der indirekten Analyse, wie sie hier durch die versuchsweise Beifügung des Adverbs vollzogen worden ist, also einer Analyse, die mit grammatischen Mitteln arbeitet, um den phänomenologischen Befund herzustellen und die logische Akzentuierung des Ausdrucks, die in der direkten Reflexion leicht verlorengehen kann, herauszuarbeiten. Es handelt sich also um verschiedene Auffassungen desselben äußeren Geschehens, nicht bloß um verschiedene sprachliche Gestaltungen des gleichen inneren Erlebnisses.

Ähnlich sagen wir etwa, wenn wir von einem Schüttelfrost berichten: *Es hat mich nur so hin und hergeworfen,* ohne dabei noch an ein begrifflich so deutlich bestimmtes Subjekt wie *Das Fieber* zu denken; *'Es hat ihn tüchtig gepackt', 'Den hats bös erwischt'* und ähnliche Ausdrücke zeigen dieselbe, noch ganz im Anschaulich-Erlebnismäßigen steckenbleibende, noch nicht zu begrifflicher Bestimmung fortschreitende Auffassung, wobei freilich, wenn der Name der Krankheit bekannt ist, ein euphemistisches Moment hineinspielen kann.

Oder wir berichten von einem Erlebnis, bei dem wir von Grauen oder Ekel gepackt worden sind: *Mich hat es ganz geschüttelt, wie ich das gesehen habe.* Hier bahnt sich nun allerdings ein Übergang

Digitized by Google

an zu einer anderen Ausdrucksweise, bei der das charakteristische *Es* entfallen kann; zu Wendungen wie *'Mich schaudert vor Frost'*, *'Mich ekelt vor dieser Speise'*, die sich unmittelbar mit lateinisch *taedet me alicuius rei* in Beziehung setzen lassen. Über diese noch heute auch grammatisch subjektslosen oder doch subjektslos verwendbaren Ausdrücke soll später noch einiges gesagt werden.

Nun zu den Meteorologika.

Wir wollen gleich bemerken, daß in dieser Klasse verschiedenes zusammengefaßt werden kann. Wir richten unser Augenmerk jetzt in erster Linie auf solche Ausdrücke, in denen es sich um das einzelne Wettergeschehnis als solches handelt, nicht um die Veränderung des bisherigen Zustandes, wie sie in den Wendungen *'Es dämmert'*, *'Es tagt'* und den entsprechenden nominal-prädikativen Fügungen wie *Es wird dunkel, Es wird hell, Tag, Nacht,* usw. vorliegt, oder endlich in den ganz für sich zu betrachtenden Ausdrücken *Es ist hell, dunkel, Tag, Nacht.* Ausdrücke wie *Es blitzt, donnert, gewittert, stürmt, regnet, schneit, hagelt* lassen keine direkte adjektivische Umschreibung zu, *'Es ist regnerisch'* besagt etwas ganz anderes als *'Es regnet'* und auch die substantivische Wendung *'Es ist Regenwetter'* läßt sich nicht ganz mit *Es regnet* auf eine Stufe stellen, jedenfalls ist das Verhältnis nicht so nah, wie bei *Es tagt* und *Es wird Tag.*

Bei den psychologischen Impersonalien, wie wir sie nennen können, war der Tatbestand verhältnismäßig einfach: das Es trat dem Ich als etwas mit ihm nicht Identisches, im Grenzfall des stürzenden Skiläufers als eine von außen einwirkende Naturkraft gegenüber — als etwas Fremdes, das gleichwohl sein Wesen in der Auswirkung nur allzu deutlich kund tat und darum als ein *Es*, nicht bloß als ein *Etwas* angesprochen wurde; man sieht es gleichsam von fern herankommen und jetzt ist Es da — dieses Moment des insgeheim oder bewußt Erwarteten wird uns noch zu beschäftigen haben, weil ja der Gebrauch des anaphorischen Pronomens eine Bezugnahme auf irgendwie schon Vorhandenes oder Gegebenes voraussetzt. Bei den Wetterverben liegt die Sache ganz anders. Mit unserem Ich haben sie gar nichts zu tun, sie können kein persönliches Objekt regieren. Vor allem aber scheidet sich in ihnen, rein sachlich betrachtet, nichts, was der Gliederung in ein Es als Agens und in eine davon abzulösende Aktion entspräche. Am deutlichsten ist dies bei *Es donnert*, wo es sich um einen einfachen Gehörseindruck handelt, und wenn wir bei Regen und noch mehr bei Hagel und Schnee die materiellen Tropfen, Körner oder Flocken von ihrer Bewegung unterscheiden können, wenn wir allenfalls auch den Blitz als etwas Niederfahrendes auffassen und so Be-

Digitized by Google

wegtes und Bewegung unterscheiden können, so ergibt sich daraus doch immer nur eine Gliederung wie *Regentropfen fallen* oder *Schnee fällt* (*'Wenn doch endlich Regen fiele!'*), *Ein Blitz fährt nieder* u. ä., nicht aber diese höchst seltsame Verteilung, die auf der einen Seite nur ein leeres Fürwort beläßt, auf der andern Seite aber in ein oder zwei Silben Materie und Bewegung zusammendrängt.

Und doch ist dieses Es, das da regnen und schneien kann, für unser Denken etwas, und es ist nicht das nämliche Es, das da regnet und schneit, und das da blitzt und donnert. Aber was ist es denn nun eigentlich? Ist es ein Rückstand uralter religiöser Anschauungen, ist *Es* an die Stelle eines Götternamens getreten? Der Gedanke ist alt, und auch für die subjektslosen Ausdrücke der alten Sprachen, vor allem des Lateinischen, hat man mit der 'Ellipse' eines Götternamens gerechnet. Es scheint mir aber undenkbar, daß die Römer, die doch die lebendige Anschauung des *Juppiter Pluvius* hatten, aus dem persönlichen *Juppiter pluit* ein neutrales *pluit* gemacht haben sollten. Eher ist das Umgekehrte richtig, wie wir noch zeigen werden; die unpersönliche Anschauung kann sich eher neben der jüngeren persönlichen behauptet als aus ihr entwickelt haben. Ein neuerer Versuch — *Es* als Hinweis auf die vorschwebende Situation[1]) — kann auch nicht völlig befriedigen; denn wie sollte es sich begreifen lassen, daß ein Hinweis auf die Situation als Subjekt eines Verbums erscheint, daß der Regen ihm als Tätigkeit oder an ihm sich vollziehender Vorgang beigelegt wird? Ein *'Regen — hier'* oder *'Regenfall — jetzt'* ließe sich so begreifen (und vielleicht war das der ursprüngliche Sinn des indogermanischen *pleweti* > lat. *pluit*) aber niemals ein *'Es regnet'*[2]).

Auf die Gefahr, daß wir uns scheinbar im Kreise bewegen, wollen wir zunächst nur die simple Feststellung machen: wenn man sagen kann: *Es regnet, es schneit, es blitzt,* so ist *Es* offenbar dasjenige, was

---

1) H. Corrodi, ZvglSpr. 53 (1925), S. 1 ff. und 55 (1927), S. 150 ff. — Corrodi hat die Ansicht Brugmanns, daß das *Es* von den 'gebundenen' Impersonalien ausgegangen sei, wo es vordeutende Kraft hatte, durch den Nachweis widerlegt, daß das *Es* der freien Impersonalien wesentlich älter ist als die regelmäßige Setzung des *Es* beim gebundenen Impersonale. (K. Brugmann, Der Ursprung des Scheinsubjektes *Es* etc., Ber. Sächs. G. d. W. LXIX, 5. Heft, 1917.) — Über das *Es* als das Verursachende der Naturerscheinungen vgl. zuletzt J. E. Heyde, ZvglSpr. 54 (1926), S. 153 ff.

2) Über die genetische Frage vgl. jetzt E. Hermann (Die subjektslosen Ausdrücke bei Homer etc., GGN. phil.-hist. 1926, 3, S. 265 ff.), der Entwicklung impersonaler Verben aus nominalen Prädikaten des Typus χρή annimmt. Anders Th. Siebs, ZvglSpr. 43 (1910), S. 253 ff. (*-ti* in *pleweti* identisch mit dem *-ti*-Suffix der Abstrakta). — Verf., Die menschliche Rede II (1928), S. 90/1.

Digitized by Google

regnet, schneit oder blitzt. Nun kann man ja aber auch sagen: *'Es weht draußen tüchtig'*, und hier können wir, ohne den Kreis des sprachlich Üblichen zu verlassen, auf die Frage, was das ist was weht, antworten: *'Der Wind'*.

Wir wollen nun gleich einem Mißverständnis vorbeugen. *Es* ist nicht einfach = *Der Wind*; das Pronomen vertritt nicht einfach das Nomen und ist nicht aus Bequemlichkeit oder wegen der leichten Ergänzbarkeit des Subjekts dafür eingetreten, sonst würde man doch mindestens sagen *Er weht*[1]). Gewiß meint *Es* dasselbe was der Name *Der Wind* ausdrücklich bezeichnet — und gerade diese Erwägung wird uns weiterführen —, aber beide gehören verschiedenen Stufen des Denkens an, im Ausdruck *Es weht draußen* ist das Wehende noch nicht als *Der Wind* benannt und erfaßt, und während wir bei dem Namen *Der Wind* ohne weiteres etwas Bestimmtes denken, bedarf es erst eines Aktes der Überlegung, um uns darüber klar zu werden, daß wir uns auch bei dem *Es* etwas denken, und zwar etwas, was denselben gegenständlichen Inhalt hat, wie der Name *Der Wind*. Es bedarf dieser Überlegung sehr wohl; denn jeder wird zunächst behaupten, daß er bei dem Wörtchen *Es* in *Es regnet* entweder gar nichts denke oder jedenfalls nichts anderes als bei dem *Es* in dem Ausdrucke *Es donnert*. Nun ist aber klar, daß jenes *Es* nicht gleichzeitig mit *Der Wind* und mit dem Subjektswort von *Es donnert* ins Eins gesetzt werden kann. Hier liegt also das Problem: wir haben in einem Falle wenigstens die Möglichkeit, dem *Es* einen bestimmten nominalen Ausdruck zur Seite zu stellen, womit denn ohne weiteres die Gleichsetzung der verschiedenen *Es* entfällt — da *Es* ja nicht Vertreter beliebiger Nominalausdrücke ist, die es für andere Impersonalien gar nicht gibt —, und womit sich andererseits die Möglichkeit auftut, dem Wesen des Es näherzukommen; denn offenbar haben die Sätze *Es weht* und *Der Wind weht* ganz die gleiche innere Struktur, das Wehen wird in ganz der gleichen Weise das eine Mal vom Es, das andere Mal vom Wind ausgesagt, und da der letztere Ausdruck für uns unmittelbar durchsichtig zu sein scheint, so wollen wir ihn einmal näher ans Licht rücken und das Verhältnis von *Wind* und *weht* zum Gegenstand unserer Untersuchung machen.

Denn beide Worte stehen in einem höchst eigentümlichen Verhältnis zueinander. Der Wind kann gar nichts anderes tun als wehen, oder allenfalls aufhören und anfangen zu wehen, wofür wir auch

1) Zumal fast alle meteorologischen Hauptwörter, wie *Sturm Schnee Hagel Blitz Donner*, Maskulina sind.

Digitized by Google

sagen können *Der Wind legt sich, der Wind flaut ab, der Wind frischt auf* u. ä.; und für *Der Wind weht* kann man auch sagen *Der Wind geht* (*heftig*), was nur ein etwas schwächerer Ausdruck ist. Aber wenn überhaupt Wind ist, dann weht er auch, und wenn er nicht weht, dann ist eben kein Wind. Und andererseits kann nichts anderes wehen als der Wind, wenn wir etwa von den im Winde wehenden Fahnen absehen. Dem Subjekt *Wind* muß, wenn es überhaupt als seiend gedacht wird, auch das Prädikat *weht* gegeben werden können, und dem Prädikat *weht* ist der Wind in einer ähnlich monogamischen Ehe verbunden wie etwa dem Prädikat *kräht* das Subjekt *der Hahn.* Aber der Hahn bleibt Hahn, auch wenn er gerade nicht kräht, wie der Dichter Dichter bleibt, auch wenn er gerade nicht dichtet; also ist *Der Dichter dichtet* so wenig ein analytisches Urteil wie *Der Hahn kräht.* Aber *'Der Wind weht'* — das müßte eigentlich, wenn es sich wirklich um Subjekt und Prädikat eines Urteils handelte, als analytisches Urteil angesprochen werden.

Aber die Paradoxie geht noch weiter. Fragen wir uns doch einmal, was das ist, der Wind! Und was das ist, das Wehen! Jemand hat mir einmal auf die erste Frage geantwortet: Wind ist bewegte Luft. Aber man kann nicht sagen: *Die bewegte Luft weht,* und also kann man höchstens definieren: 'Wind' m e i n t bewegte Luft. Aber man kann ebensogut sagen: Wind ist Luftbewegung oder die Bewegung in den Lüften. Nichts anderes meint aber auch das Zeitwort Wehen. Wenn wir sagen: *Es weht,* so meinen wir damit ja gleichfalls 'Es ist Bewegung in der Luft'.

Wenn wir Wind und Wehen lediglich auf die mit ihnen gemeinten Naturphänomene hin betrachten, so beziehen sie sich auf ein und dasselbe Phänomen, das in einem Fall substantivischen, im anderen verbalen Ausdruck findet. Sie sind, so betrachtet, einfach identisch. In dem Satz *Der Wind weht* wäre also im Grunde zweimal dasselbe gesagt.

Es ist klar, daß wir auf l o g i s c h e m Weg der Eigenart dieser Ausdrucksweise nicht beikommen können. Sie ist, wenn man sie lediglich als Aussage betrachtet und an den Wörtern nur das begrifflich Faßbare als Bedeutungskern gelten läßt, ein logisches Kuriosum, weil das Prädikat dem Subjekt nichts hinzufügt, was nicht schon ohnehin in ihm gelegen wäre.

Aber auf diesem Wege ist der Sprache überhaupt nicht beizukommen. Auch das uns so wohl vertraute Wort *Wind* selbst ist wieder ein Kuriosum für sich, denn es stellt sich als Namen eines Gegenstandes vor, wo doch in Wirklichkeit nur ein Vorgang ist. Und warum sagen wir eigentlich: *D e r Wind*? Der Vorgang als solcher ist doch

Digitized by Google

immer wieder ein anderer, und was für eine Identität besteht zwischen dem Südwind von gestern und dem Nordwind von heute? Dennoch sagen wir: *Heute weht der Wind aus Norden, gestern hat er aus Süden geweht.*

Hier stoßen wir auf ein Grundgesetz unseres Denkens: wir suchen nach dem 'Wesen' einer Erscheinung und geben dem einheitlichen Wesen der einzelnen Erscheinungen einen Namen. Aber dieses Wesen ist für uns nicht bloß abstrakte Wesenheit, sondern ein wirkliches ὄν; es ist für unser Denken das Seiende, das, mit sich identisch bleibend, in jenen Erscheinungen sich auswirkt. Und wenn wir genauer zusehen, so trägt jenes Wesen, das wir Wind nennen, wenn auch verblaßt, so doch noch eben kenntlich, persönliche Züge. Der 'Herr Wind, der gern die Leute neckt' aus einem bekannten Kinderbuch ist freilich eine bewußte dichterische Schöpfung und auch 'Der Wind, der Wind, das himmlische Kind' wird nicht als vollgültiger Beleg aufgeführt werden können. Aber der Übergang vom alltäglichen Sprachgebrauch zur dichterischen Auffrischung der persönlichen Anschauung ist doch fließend. Der Wind bläst was er kann, bläst mit vollen Backen, der Wind legt sich — man braucht nur hinzuzufügen: der Wind legt sich schlafen, und schon haben wir eine Anschauung, die der antiken Höhle des Äolus an die Seite gestellt werden könnte.

Mit der persönlichen Anschauung ist die Vorstellung eines dauernden Seins untrennbar verbunden. Der Wind wird zwar nicht geradezu und bewußt als etwas dauernd Seiendes gedacht, aber die ganze Ausdrucksweise unserer Sprache wird doch erst durch diese Voraussetzung verständlich. In dem Augenblick, wo wir erkennen, daß hinter dem Wort *Wind* die ursprüngliche Anschauung eines seine Einzelerscheinungen überdauernden Wesens steckt, verliert der Ausdruck *Der Wind weht* sein Befremdliches. Dann ist der Wind, der gerade nicht weht, kein Widerspruch in sich mehr, so wenig, wie der Dichter, der gerade nicht dichtet; es ist der ruhende, schlafende Wind, der dann erwacht und sein Dasein durch Wehen kundgibt.

Wir suchen also in der Erscheinung oder hinter der Erscheinung etwas, was in ihr erscheint, ein Wesen, das sich in der Erscheinung kundgibt, und das wir an dieser Kundgabe als eben dieses Wesen erkennen. Nichts anderes aber ist das *Es* der Impersonalien: in dem Ausdruck *Es weht* ist *Es* nichts anderes als das Wesen, dessen Wesenskundgabe eben das Wehen ist, und das wir eben darum, weil es sich immer im Wehen kundgibt, als ein schon Bekanntes mit dem anaphorischen Pronomen *Es* ansprechen können. Das bekannte, doch noch nicht benannte und auch noch nicht persönlich gesehene Wesen.

Digitized by Google

Eben deswegen wird hier auch das Moment der Dauer weniger greifbar. Das *Es* ist zwar immer dasselbe, wenn 'es' weht, immer dasselbe, wenn 'es' regnet oder wenn 'es' blitzt und donnert, aber die Frage taucht gar nicht auf, ob 'es' auch außerhalb dieses Wehens, Regnens, Blitzens und Donnerns vorhanden ist. Es gibt keinen Mythos des ruhenden oder schlafenden Es. 'Es' kündet wohl sein Kommen an, aber wir fragen nicht, woher es kommt und wo es vorher war. Der Wind, der sein Wesen im Wehen offenbart, kann auch dann, wenn er nicht weht, als irgendwie seiend, als ruhend oder schlafend, gedacht werden. Das Es dagegen gibt sich als seiend nur in der Erscheinung und durch die Erscheinung kund, es ist das immanente Subjekt der Erscheinung.

Wir haben zwei Typen der Es-Sätze näher betrachtet und wollen nun noch einmal recht deutlich die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede herausstellen. Rein äußerlich gesehen, sind die Sätze des Typus *Es hat mich* durch den transitiven Charakter des Zeitwortes vor den Sätzen des Types *Es regnet* ausgezeichnet (wir lassen die Konstruktion mit dem inneren Objekt — *Es regnet große Tropfen* — hier beiseite). Wir bemerken weiter, daß das Objekt dieser Verben immer persönlich sein oder doch persönlich gesehen sein muß. Denn die Einwirkung ist ja eine direkt oder indirekt persönlich erlebte, und der eigentliche Ausgangspunkt ist das primäre Erleben, also das Objekt in erster Person. Hier handelt es sich also um die gefühlte Einwirkung einer in jedem Falle ich-fremden Macht oder Kraft, die im Augenblick ihres Einwirkens erkannt wird als ein schon vorher versteckt Gegenwärtiges. Im zweiten Fall, bei den meteorologischen Ausdrücken, spielt sich der Vorgang außerhalb unseres Ich ab, das sich rein wahrnehmend verhält. Das Es spricht sein Dasein aus durch seine sinnlich wahrnehmbaren Auswirkungen; durch sichtbare und hörbare Vorgänge entbindet es sich gleichsam aus dem Sein ins Geschehen.

Hier schließen sich nun an die Meteorologika jene Zeitwörter an, in denen das Außerpersönliche, Ichfremde des Es eine eigentümliche metaphysische Steigerung erfährt, die Verben des spukhaften Geschehens. *"Es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt"* — in all diesen Fällen gibt sich in befremdenden, seltsamen Erscheinungen ein Wesen kund, das nicht von unserer Art ist, ein Wesen, von dem wir annehmen, daß es in dieser Weise sein Dasein kundgeben will, da es nicht in unserer Weise zu uns sprechen kann. Aber dieses Wesen ist noch nicht persönlich gefaßt, noch nicht als Geist oder Kobold zu benennbarer und beharrender Wirklichkeit geworden; insofern scheint

Digitized by Google

mir fraglich, ob man hier euphemistische Vermeidung des Namens annehmen darf. Den Übergang bilden wohl in unbestimmter Vielheit gedachte dämonische Wesenheiten. Aber noch bis in die persönliche Anschauung des Gespenstes oder Geistes hinein bleibt der merkwürdige Zug der Stummheit bestehen, der diese Wesen als nicht zum Reich der Menschen gehörig ausweist, und um dessentwillen sie eben auf das Spnken, das Geistern, das Erscheinen und Umgehen als auf die ihnen eigentümliche, ihre Außerweltlichkeit erkennen lassende Weise der Kundgabe angewiesen sind.

An die Wetterverben, insbesondere an *Es blitzt, Es donnert* reihen sich andererseits die unpersönlichen Ausdrücke für sichtbare und hörbare Vorgänge an (während die Ausdrücke für Geruchswahrnehmungen für sich behandelt werden müssen).

Bei den meteorologischen Ausdrücken haben wir es im allgemeinen mit Erscheinungen zu tun, die das Ganze des Gesichts- oder Gehörfeldes ausfüllen. Das gilt auch vom Blitz und Donner, insofern wir bei dem Ausdruck *Es blitzt* nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) an den niederfahrenden Strahl, sondern fast noch mehr an die augenblickliche Erhellung des ganzen sichtbaren Raumfeldes denken. Wir erinnern uns dabei, daß wir solche Äußerungen ja nicht etwa im unmittelbaren Anblick eines niederfahrenden Blitzes, nicht unter dem Krachen eines Donnerschlages zu tun pflegen, sondern etwa, wenn sich das halbdunkle Zimmer plötzlich grell erhellt hat oder der Donner erst in der Ferne zu grollen beginnt; und die Erzählung '*Es blitzte und donnerte*' meint nicht einen einmaligen Blitz- und Donnerschlag, sondern die wiederholten da und dort niedergehenden Blitze und das wiederholte oder dauernde Rollen des Donners. Durch diese ausgebreitete Räumlichkeit unterscheiden sich die beiden Ausdrücke von der großen Masse der Impersonalien, die für Gesichts- und namentlich für Gehörseindrücke zur Verfügung stehen. Rein optische Eindrücke, also Licht- oder Farbenerscheinungen, werden überhaupt in der Regel auf eine bestimmte Lichtquelle oder einen bestimmten farbigen Gegenstand bezogen, der grammatisch als Subjekt erscheint; und soweit sie Veränderungen im gesamten Gesichtsfeld oder im gesamten Sehraum bezeichnen, wie in *Es tagt, Es dämmert,* gehören sie überhaupt in eine andere Kategorie. Was aber auf diesem Gebiet an Impersonalien vorhanden ist, geht nicht in erster Linie auf sichtbare Eindrücke, sondern auf motorisch erlebte Regungen. Wir sagen nicht 'Bewegungen', weil ein Ausdruck wie *Es grünt im Walde* nicht eigentlich eine Bewegung meint, noch weniger aber einen bloßen Farbeindruck, sondern das Sichregen der Lebenskraft, ganz ähnlich

Digitized by Google

wie in der Fügung *Es blüht an allen Enden.* Aber immer noch sind diese Eindrücke räumlich diffus und auf das Ganze des Naturlebens bezogen. Örtlich enger begrenzt, eine bestimmte Blickrichtung schon voraussetzend, damit auch dem *Es* einen engeren räumlichen Bereich zuweisend und gleichzeitig eine mehr konkrete Auffassung dieses *Es* ermöglichend sind Ausdrücke wie *'Eine Zeitlang war alles still, dann begann es sich im Hause zu regen'* oder *'Auf dem Platze wimmelte es von Menschen'*. Im letzteren Ausdruck erscheint das *Es* als gemeinsames Agens der Bewegung. Ganz ähnlich bei Schiller: *"Wie's von Salamandern und Molchen und Drachen sich regt' in dem grausigen Höllenrachen"*. (Andere Fassungen desselben Eindrucks wie: *Der Platz wimmelte von Menschen* oder *Auf dem Platze wimmelten die Menschen* sollen hier nicht besprochen und nur angeführt werden, um zu zeigen, wie sehr solche Ausdrücke zu örtlicher oder persönlicher Subjektsverhaftung des verbalen Ausdrucks neigen. Vgl.: *Das Haus begann sich zu regen — Die Menschen im Hause begannen sich zu regen.*) Es ist nicht zu verkennen, daß das *Es* dieser Ausdrücke etwas Greifbareres ist, als das *Es* der Wetterverben, und daß auch eine gewisse Berührung bestehen mag mit transitiven Wendungen wie *Es quirlte die Menschen durcheinander*, wie ja überhaupt die gegenseitige Beziehung der verschiedenen Impersonalienklassen auch die verschiedenen *Es*-Typen einander annähert, wovon noch zu reden sein wird.

Ähnlich steht es mit den meisten Schallverben. Der Schall dringt ja immer aus einer bestimmten Richtung an unser Ohr, er veranlaßt uns nach dieser Richtung zu schauen und läßt uns so auch das Es, das rauscht oder braust, dröhnt oder knattert, in einer bestimmten Raumrichtung suchen. Jemand hält einem Kind eine Muschel ans Ohr: *'Hör' wie es darin rauscht!'* Ich erinnere mich an die poetische Deutung, das Meer rausche in der Muschel, die ich als Kind wohl auch halb geglaubt habe. Jedenfalls aber liegt der eigentümliche Zauber dieser Erscheinung eben darin, daß sich in diesem Rauschen etwas kundzugeben scheint, dessen S t i m m e dieses Rauschen ist — etwas, das eben auf Grund seiner "Kund"-gabe als etwas irgendwie Bekanntes, als ein Es angesprochen wird. Gleichzeitig aber tritt, zusammen mit der örtlichen Verhaftung der Erscheinung, noch ein neues wichtiges Moment auf. Das Kind ist g e s p a n n t auf das, was sich begeben wird, wenn es die Muschel ans Ohr hält. Es erwartet, daß irgend etwas sich kundgeben wird, und insofern ist hier das Es auch das, auf dessen Kundgabe mit Spannung gewartet wurde, das also selbst auch in dieser Erwartung irgendwie vorgegeben war. Be-

Digitized by Google

trachten wir unter diesem Gesichtspunkt die Impersonalien der Schillerschen Ballade, insbesondere die überaus bezeichnende Stelle

"und sieh', aus dem finster flutenden Schoß,
da hebet sich's schwanenweiß"

— das heißt nicht, daß plötzlich irgendwo etwas Weißes nahe der Oberfläche des Wassers sichtbar wurde (diese 'impressionistische' Fassung gibt die nächste Zeile *"und ein Arm und ein glänzender Nacken wird bloß"*), vielmehr deutet die Wahl des Ausdruckes gleichzeitig auf die gespannte Erwartung, mit der die Augen der Zuschauer auf den "finster flutenden Schoß" gerichtet sind, aus dem Es sich nun emporhebt. Ganz besonders eindringlich wirken, wiewohl schon Grenzfall nach der Seite des Gespenstischen, die Verse aus Heines Belsazar

"und sieh', und sieh', an weißer Wand
da kam's hervor wie Menschenhand . . ."

Die Spannung, die dem Erscheinen des Es vorausgeht, schildern die Verse

"Dem König ward's heimlich im Busen bang",
"Die Knechteschar saß kalt durchgraut" —

Alles hat das Gefühl, daß jetzt etwas geschehen wird — "und sieh . . . da kam's hervor". Das im Stillen schon Erwartete nimmt nun Gestalt an und tritt in die Wirklichkeit. Ganz ähnlich bei Schiller: *"Und schaudernd dacht ich's, da kroch's heran"*.

Hier möge auch des unpersönlichen Gebrauchs von Zeitwörtern gedacht werden, die eigentlich auf bestimmte menschliche oder tierische Subjekte bezogen werden müssen. Wir sagen von einem Bienenstock: *Es summt drinnen*, von dem verworrenen Geräusch, das etwa aus einem Versammlungsraum herausdringt: *Es summt wie in einem Bienenstock*. Dem kollektiven Phänomen wird so gleichsam ein einheitliches Subjekt untergeschoben, wie in der Fügung *Es wimmelt*.

Eine Bühnenbemerkung in der Kerkerszene des Faust lautet: "*Er* (Faust) *ergreift das Schloß. Es singt inwendig.*" Das ist etwas ganz anderes als etwa *Singen* oder *Gesang wird hörbar*. Es besagt auch nicht nur, daß die singende Person noch unsichtbar ist, wie *Jemand singt* oder *Eine Stimme singt*, wiewohl der letztere Ausdruck dem *Es singt* noch am nächsten stünde. Denn tatsächlich wird mit dem *Es* das Singen von der Person abgelöst, Es singt gleichsam aus ihr — ein Fremdes ist Herr über sie geworden, sie ist "besessen" vom Wahnsinn der Todesangst. So malt sich in jenem unpersönlichen Ausdruck zugleich der fremde, unnatürliche Klang der Stimme, die der Hörer zunächst noch gar nicht als die vertraute Stimme Gretchens erkennt.

Digitized by Google

Diese Subjektsunterschiebung kannte die ältere Sprache in noch weiterem Ausmaße, auch bei Ausdrücken der menschlichen Rede. Wo wir heute sagen *'Es heißt in der Schrift . . .'*, sagte man im Althochdeutschen: *'Es sagt (iz quidit in dem euangelio)*, womit wieder ein immanentes Subjekt gesetzt wird, im Gegensatz zum grammatisch snbjektslosen Ausdruck z. B. des Nordischen (*segir* 'der Dichter sagt' oder auch 'man sagt') [1]. Von hier führt ein Weg zum immanenten pluralischen Subjekt in *sie sagen*, wie zum unbestimmt persönlichen *man sagt* und damit weiter zum Passiv, zunächst zum unpersönlichen Passiv. Doch können diese Beziehungen hier nicht weiter verfolgt werden.

Das Es ist in allen bisherigen Beispielen:

1. ein Ichfremdes, das sich in seiner Wirkung kundgibt; wir können dafür den allgemeinen Ausdruck "das Agens" gebrauchen, insofern ja die Ausdrücke *agieren* und *Aktion* nicht nur eine kausale Wirkung, sondern auch ein Sichgebärden bezeichnen können;
2. etwas eben deshalb als seiend, als Wesen vorausgesetztes, und in diesem Sinne sind alle diese Wendungen 'Existenzialsätze' in des Wortes kühnster Bedeutung, weil sie anzeigen, daß ein Seiendes sein Dasein durch Wirkung kundgibt oder kundgegeben hat;
3. handelt es sich, mindestens im Bereich der psychologischen, meteorologischen und spukhaften Ausdrücke, um ein der Einwirkung des Ich Entzogenes, sei es als im Innern wirkende Macht, sei es als äußere Naturkraft oder geisterndes Fremdwesen. Aber auch bei den motorischen und akustischen Impersonalien wird der Sprechende als passiver Zuschauer oder Zuhörer vorausgesetzt, und das sich kundgebende Es entzieht sich der Einwirkung um so mehr, je ungreifbarer die Ursache oder Quelle des Eindruckes ist.

Das Ichfremde des Es macht das Pronomen der dritten Person, und zwar gerade das außerpersönliche, dingliche, objekthafte Neutrum zu seiner Vertretung geeignet; daß ein Seiendes also solches vorausgesetzt, die Kundgabe eines Seienden erwartet wird, drückt sich aus in der Formgleichheit des Fürwortes mit dem auf Gegebenes bezugnehmenden, anaphorischen Pronomen; daß wir aber über dieses Es keine Macht haben, spricht in seiner Namenlosigkeit aus. Denn was wir nennen, ziehen wir damit nach wohlbekannter frühmenschlicher Anschauung auch in den Bereich unserer Macht. 'Das Feuer' läßt sich besprechen, 'der Wind' kann durch Zaubersprüche entfesselt

1) Heusler, Altisländ. Elementarbuch (1913), S. 168.

Digitized by Google

und gestillt werden, bei persönlicher Anschauung kann die göttliche Macht durch Opfer und Gebet herbeigerufen oder fernegehalten werden. Aber das namenlose Element, das wir in dem Angstruf *'Es brennt!!'* meinen, ist solcher Einwirkung unzugänglich. Ihm gegenüber gibt es nur die Flucht aus seinem Wirkungsbereich, und tatsächlich denken wir bei *'Es brennt!!'* mehr an die Möglichkeit der Flucht und der Rettung aus den Flammen als an die des Löschens. Das *Es* gehört gleichsam der vormagischen Stufe an, und gerade darum verstehen wir, daß es sich auch auf der nachmagischen Stufe, im Bereich klarer Geistigkeit, behauptet in Fällen, wo das ursprüngliche Gefühl des rettungslosen Preisgegebenseins sich geltend macht oder wo wir der *vis maior* ohne Möglichkeit der Einwirkung gegenüberstehen.

Zwischen den einzelnen Kategorien bestehen mannigfache Übergänge, wie sie sich auf der Stufe der mehr anthropomorphen oder zoomorphen Auffassung wiederholen, wenn etwa die im Gewittersturm einherfahrenden Wesen — das wilde Heer — als Seelengespenster, als etwas Umgehendes gefaßt werden. So kann auch das Windwesen als etwas transitiv Wirkendes gedacht werden, wenn von ihm berichtet wird: *'Es hat mir den Hut vom Kopf gerissen, es hat so stark geweht, daß es mich fast umgeworfen hätte.' Es wirft mich um* kann ich wiederum auch sagen von einer andern physikalischen Kraft oder von einer innerlich erlebten Wirkung. Und auch von dem gespenstischen Es-Wesen kann man sagen: *Es wirft Stühle um, es schlägt die Türen zu* usw. Und wiederum berühren sich diese gespenstischen Wesenheiten mit den dämonischen Kräften, die in Krankheiten, besonders in geistigen Erkrankungen, wirksam gedacht werden, aber auch in irgendwelchen auffälligen körperlichen Zuständen, die als Zeichengebung eines Es aufgefaßt werden. Wieder darf ich Goethes Faust zitieren, diesmal die Worte des Mephistopheles:

"Ihr alle fühlt geheimes Wirken
der ewig waltenden Natur,
und aus den untersten Bezirken
schmiegt sich herauf lebend'ge Spur.
Wenn es in allen Gliedern zwackt,
wenn es unheimlich wird am Platz,
nur gleich entschlossen grabt und hackt,
da liegt der Spielmann, liegt der Schatz!
(Gemurmel) Mir liegt's im Fuß wie Bleigewicht —
Mir krampft's im Arme — das ist Gicht —
mir krabbelt's an der großen Zeh' . . . .
nach solchen Zeichen wäre hier
das allerreichste Schatzrevier."

Digitized by Google

Wir glauben nunmehr, wenn auch entfernt nicht den Gesamtbereich, so doch ein bedeutendes und gleichzeitig übersehbares Feld innerhalb des Bereiches der Impersonalien durchmessen zu haben. Eine Reihe weiterer Fragen aber soll wenigstens noch kurz gestreift werden. Wie steht es mit jenen Ausdrücken, die rein subjektslos gebraucht werden oder gebraucht werden können, wie *Mich friert*? Wie ist das Verfahren der Sprachen zu beurteilen, die ein solches *Es* überhaupt nicht kennen? Wie steht es andererseits mit dem *Es* in Wendungen wie *Es dämmert, Es tagt* und in Fügungen wie *Es ist kalt*? Was heißt *Es geht hier abwärts*, was *Hier geht es sich gut, Hier sitzt es sich angenehm*? Und endlich, was hat das scheinbar überflüssige, syntaktische *Es* zu sagen in *Es zogen drei Burschen wohl über den Rhein*, wenn es überhaupt etwas zu besagen hat?

Beginnen wir mit den subjektslosen Verben in dritter Person. Wir betrachten kurz die Typen mit Hilfszeitwort wie: *Heute wird getanzt* neben subjektischem *Es wird getanzt* und einige verwandte Erscheinungen; *mir ist kalt, warm, wohl, übel*, neben subjektischem *Es ist mir kalt*. Endlich die Verben mit inhaltlicher Subjektsergänzung, wie *mir scheint, mir dünkt, mich freut* (*daß ...*), und verweilen dann etwas länger bei den schlechthin zweigliedrigen Wendungen *Mich friert, Mir graut*, neben *Es friert mich, Es graut mir*.

Aus dem Bereich der rein subjektslosen Ausdrücke scheiden wir zunächst das unpersönliche Passiv aus, da hier eine Gliederungsverschiebung vorliegen könnte; '*Heute wird getanzt*' könnte ähnlich wie lateinisch *saltatum est* ein substantiviertes Neutrum 'das Getanzte' als Subjekt enthalten etwa mit der Bedeutung 'Tanz'. Wir weisen aber darauf hin, daß auch hier der Zusatz des *Es* nicht völlig bedeutungslos ist. Gewiß ist das *Es* in *Es wird getanzt*, syntaktisch betrachtet, nur Spitzendeckung des Verbums. Aber der logische Akzent ist durchaus verschieden. *Es wird getanzt* sage ich etwa in der Verbindung '*Man räumt die Stühle fort, ich glaube es wird getanzt*'. Dieser Satz hat nur einen Akzent, der auf dem Partizip liegt, er besagt, daß mir die Tatsache, daß getanzt wird, neu und überraschend ist. Die Wendungen '*Hèute wird getánzt*', '*Jètzt wird getánzt*', oder auch *Sieh mal, dòrt wird getánzt* enthalten dagegen zwei betonte Elemente und drücken eine ganz andere Einstellung zum Vorgang aus; ich kann sie erweitern: *Heute wird aber wieder einmal tüchtig getanzt*, was bei *Es wird getanzt* nicht recht denkbar ist; man stellt sich unwillkürlich bei *Es wird getanzt* eher einen außenstehenden Zuschauer, bei *Jetzt wird getanzt, Dort wird getanzt* (*laß uns hingehen*) einen zum Mitmachen bereiten Tänzer vor. Wir

Digitized by Google

erkennen die Spur der Ichfremdheit des *Es*, das hier auf außerhalb der Sphäre des Sprechenden sich vollziehende, ihn nur von außen berührende Geschehnisverläufe hinzuweisen scheint. Man beachte dagegen, wie die deiktischen Elemente des *Jetzt, Heute, Dort* das Geschehnis in die Sphäre des Sprechenden hineinziehen oder ihr annähern.

Die gleichsam schicksalhafte Ichfremdheit des *Es* tritt am deutlichsten zu Tage, wenn wir die Wendungen '*Jetzt muß geschieden sein*' und '*Es muß (jetzt) geschieden sein*' nebeneinander halten. Wir erkennen, daß wir die erste Fügung umschreiben könnten mit *Jetzt ist die Stunde des Abschieds gekommen*, wobei der bestimmte Artikel darauf hinweist, daß es sich um Erwartetes handelt, während wir die zweite Wendung eher paraphrasieren können: *Jetzt heißt es scheiden, jetzt heißt es Abschied nehmen* oder *Abschied genommen*; das Schicksal erteilt den Befehl 'Abschied nehmen!' oder 'Abschied genommen!'. Wenn in Gottfried Kellers Grünem Heinrich der Lehrer angesichts der Zurüstungen zum Tanz bei einer Trauerfeier mißbilligend bemerkt "*So muß es also doch getanzt sein?*", so drückt er mit dieser mehr mundartlichen Wendung aus, daß er jene Notwendigkeit als etwas seinem Wesen Fremdes empfindet.

Einen ähnlichen Vorbehalt, wie beim unpersönlichen Passiv, werden wir bei den Ausdrücken *Mir ist kalt, warm, wohl, übel, mir ist (wird) so weh, so bang, mir ist traurig zu Mute* u. ä. machen dürfen. Auch hier bestünde die Möglichkeit, daß in den adjektivischen Prädikatsergänzungen alte Substantivierungen sich verbergen, sei es von neutralen Adjektiven, sei es von Adverbien. Diese Vermutung wird gestützt durch den substantivischen Gebrauch von Worten wie *Wohl, Übel, Weh*. '*Mir ist weh*' könnte als etwa '*mihi est dolor*' wiedergeben. Ich glaube freilich nicht, daß die Sache so einfach liegt, möchte aber auf die genetische Frage hier nicht eingehen. Von den vorher erwähnten Ausdrücken unterscheiden sich die hier genannten vor allem dadurch, daß sie immer mit dem persönlichen Fürwort oder einer das Pronomen dritter Person vertretenden Personenbezeichnung verbunden sein müssen. ('*Dem Knaben ward so bange.*') Auch diese Ausdrücke gestatten die Einführung eines subjektischen *Es*: *Es ist mir kalt, Es ward ihm bange*. Aber man wird nicht verkennen, daß die Wendung *Es ist mir kalt* dem schriftsprachlichen Gebrauch zuwiderläuft und mehr der Umgangssprache angehört, in der das *Es* sich auch sonst, gleichwie in der Mundart, viel stärker ausgebreitet hat. Diese Wendung steht in der Mitte zwischen einem klagenden, mehr affekthaften *Mir ist kalt* und einem objektiv konstatierenden *Es ist*

Digitized by Google

kalt und scheint eine Kompromißform zwischen beiden darzustellen, durch die eine gewisse Zurückhaltung in den Ausdruck des subjektiven Empfindens hineingetragen wird. Man wird nicht verkennen, daß die Wendung, *Es ist mir kalt* am ehesten in Fällen auftreten wird, wo etwa die Frage '*Was ist dir denn, was hast du*' vorausgegangen ist und also eine gleichsam entschuldigende Erklärung etwa gewisser Gebärden oder Bewegungen gegeben wird. Anderseits wird eine Wendung wie *Es ward ihm bange* am ehesten angewendet werden, wenn in einem Nachsatz der Grund der Bangigkeit angegeben wird, und dann stellt sie sich in den Wendungen mit inhaltlicher Ergänzung — den 'gebundenen-Impersonalien' — zur Seite, denen wir uns jetzt zuwenden wollen.

Hier stehen nebeneinander *Mich freut, daß Du gekommen bist* und *Es freut mich, daß du gekommen bist*; *Mir ahnt daß er kommen wird*, und *Es ahnt mir, daß er kommen wird* usw. Die jeweils erste Wendung ist nicht eigentlich subjektslos, da ja nach heutiger Auffassung der Nebensatz das Subjekt enthält; und das gilt selbst bei parataktischer Fügung wie in '*Mir deucht, er sollte schon da sein*'; '*Mir scheint, wir gehen hier falsch*'. Demnach wird auch das *Es* hier als 'prodeiktisch', als Vorwegnahme des Subjekts aufgefaßt, wie das Demonstrativum in '*Das freut mich, daß Du gekommen bist*', '*Das hat mir doch geahnt, daß du kommen würdest*'. Ursprünglich sind diese ziemlich zahlreichen Wendungen wohl echte subjektslose Impersonalien des Typus *Mir graut*, aber ihr intentionaler Charakter hat es mit sich gebracht, daß die inhaltliche Erfüllung der im Verbum ausgedrückten Intention nun auch grammatisch als Satzgegenstand gewertet wird. Wir können diesen Typus für unsere weitere Untersuchung unberücksichtigt lassen.

Ähnliches wie über das *Es* in *Es ist mir kalt* ließe sich sagen über den Gebrauch des pronominalen Subjektes in Wendungen wie *Es friert mich* einerseits, *Es graut mir* andererseits. Man wird *Es friert mich* nicht mit *Es schüttelt mich* auf eine Stufe stellen können; das Verhältnis jenes Ausdrucks zu *Mich friert* ist vielmehr kaum ein anderes als das von *Es ist mir kalt* zu *Mir ist kalt* und weiter zu vergleichen dem Verhältnis von *Es wird getanzt* zu *Jetzt wird getanzt*; auch hier also der Ausdruck ohne *Es* der subjektivere, mehr affektische (*Huh! Mich friert!*) und anderseits der Ausdruck mit *Es*, der mehr sachlich feststellende, erklärende und gleichzeitig der mehr umgangssprachliche oder mundartliche. In Freiburg i. B. hört man etwa: '*Wa' häsch denn? Hä, sfrierbmiambfüs*' (Was hast du denn? — Ei nun, es friert mich an die Füße). Und wiederum wird das *Es* von *Es*

Digitized by Google

graut mir als Vordeutung auf den im Nachsatz oder am Schluß des Satzes namhaft zu machenden Grund des Grauens verstanden werden können.

Der Geltungsbereich dieser unpersönlichen Ausdrücke, denen ja regelmäßig persönliche zur Seite stehen (*Ich friere* usw.), ist womöglich noch enger beschränkt, als der von *Mir ist kalt*. Ganz deutlich tritt hier die Priorität der Beziehung auf den Sprechenden, die Priorität des *Mich friert* heraus gegenüber einer einfühlenden Introjektion, wie sie in '*Friert dich?*', '*Friert Euch?*' oder im erzählenden '*Ihn fror*', '*Den Knaben fror*' vorliegen würde.

Wenn irgendwo, müssen wir hier den Zugang haben zum rein subjektslosen Ausdruck älterer Sprachstufen und anderer indogermanischer und nichtindogermanischer Sprachen. Das Frieren ist nicht eine Aktion eines wirkenden Es (wie bei *Es schüttelt mich, Es überläuft mich kalt*), es fehlt jeder Gedanke an eine wirkende Ursache, und demgemäß fehlt dem Verbum auch eine eigentliche aktive Dynamik. Es bringt, wie man es auch ansehen mag, immer nur den Zustand des Subjekts zum Ausdruck oder allenfalls ein zuständlich erlebtes Geschehen am Subjekt, ein Einströmen der Kälte in sein Inneres (vgl. *Mich friert bis ins Mark*), wobei aber das Einströmende nicht vom Einströmen irgendwie abgehoben wird. Und ebenso drückt *Mich hungert, Mich dürstet* nur ein zuständlich erlebtes Affiziertwerden aus, wobei der nagende Hunger und das Nagen des Hungers, der brennende Durst und das Brennen des Durstes nicht voneinander geschieden werden. Ich möchte annehmen, daß dies der ältesten Bedeutung der indogermanischen Verbalformen dritter Person entspricht.

Das Wesentliche für unsere Frage scheint mir darin zu liegen, daß hier tatsächlich nur ein Affiziertwerden ohne jedes Hereinspielen eines irgendwie als seiend gedachten Affiziens zum Ausdruck kommt. Ähnlich werden wir auch den Ausdruck *Mir* oder *Mich schwindelt* zu fassen haben: Der Körper fühlt sich in eine Bewegung hineingezogen, ohne daß dabei die Vorstellung eines Bewegenden ins Bewußtsein zu treten brauchte. Von außen gesehen, erscheint der Vorgang in der Wendung: *Er wurde vom Schwindel erfaßt*; aber das ist nicht der Ausdruck primären Erlebens. Gerade der eigentümlich 'zentrale' Charakter dieser Vorgänge läßt den Gedanken an die Einwirkung einer ichfremden Macht weniger deutlich werden. Es ist wohl kein Zufall, daß sich diese ursprünglichste Ausdrucksweise gerade bei den Erscheinungen erhalten hat, in denen sich die Bedrohung des physischen Daseins durch Hunger, Durst, Kälte, Sturzgefahr, in denen

Digitized by Google

sich eine Minderung des Lebensgefühls oder der Lebenskraft kundgibt. Und auch die Ausdrücke für die Gefühle des Grauens und des Ekels dürfen hier angeschlossen werden: *Mir (Mich) graut, Mir (Mich) ekelt.* Es ist bezeichnend, daß sie nicht, wie z. B. *Mich reut, Mich verdießt,* mit Subjektssätzen verbunden werden.

Noch ein weiterer Zug darf hier herausgehoben werden. In den zuerst besprochenen Fällen läßt sich *Es* unter Umständen durch *Das* ersetzen: *Das hat ihn hingeworfen, Das regnet einmal heute.* In den zuletzt betrachteten Fällen wäre dagegen ein *Das* ganz unmöglich, man kann nicht sagen: *Das friert mich, das graut mir,* ebensowenig *das ist mir kalt* (wohl aber *das ist kalt heute*). Das *Es* dieser Verben oder verbalen Wendungen steht auch in dieser Beziehung mit dem überzähligen *Es* in *Es zogen drei Burschen wohl über den Rhein* völlig auf einer Stufe.

Wir wollen nun noch zu den Ausdrücken wie *Es tagt, Es dämmert, Es dunkelt* Stellung nehmen. Zuvor aber betrachten wir die Wendungen mit adjektivischem Prädikativum und Kopula, den Typus *Es ist hell, dunkel, Tag, Nacht, Es ist warm, kalt* usw. In ihnen tritt, zugleich mit der weitestgehenden Reduktion der verbalen Dynamik, der Wandel in der Subjektsfunktion des *Es* am allerdeutlichsten hervor. Das *Es* ist hier nicht mehr Agens, — sei es im Sinne der einwirkenden Kraft, sei es des sich gebärdenden Wesens —, es ist zum reinen Satzgegenstand geworden, über den etwas ausgesagt wird. Und zwar ist dieser Gegenstand die räumliche Umwelt schlechthin, der Lebensraum, dessen gegenwärtiger Zustand den Inhalt des 'Urteils' bildet. Da unser eigenes Dasein ständig von den Veränderungen dieser Umwelt betroffen wird, so sind diese Veränderungen auch immer wieder für uns von Interesse und, solange wir nicht von persönlichen oder sachlichen Belangen in Anspruch genommen sind, immer wieder Gegenstand unserer Beobachtungen und unserer Alltagsgespräche. Die Umwelt ist — wie wir im Gegensatz zum "immanenten Subjekt" sagen können — das "permanente Thema" unserer Rede. Jeder weiß deshalb, was mit dem *Es* dieser Sätze gemeint ist, da ist nichts von geheimnisvoll waltenden Kräften oder dämonischen Wesenheiten zu spüren, wenn wir gleichsam zu stehendem Grundmotiv aller Rede, zu den Urbedingungen des Daseins zurückkehren und ihren Stand registrieren. Der Zeitverlauf und seine Ordnung gehören ebenfalls zu diesen Urbedingungen, und so stellen sich auch Ausdrücke wie *Es ist Frühling, Sommer* usw. hierher. Sie sind eng verwandt mit Wendungen, in denen das Substantivum als grammatisches Subjekt erscheint, wie *'Heute ist der 15.'*, noch deutlicher in *"Pfingsten war,*

Digitized by Google

das Fest der Freude". Hier fehlt also nicht etwa das Subjekt, sondern 'war' nähert sich der Bedeutung von 'war da', 'war erschienen'. Mit den rein subjektslosen Fügungen des Typus *Mich friert* haben diese Wendungen nichts zu tun, es wäre denn, daß man den Verben einen substantivischen Bedeutungskern unterlegte.

Nunmehr soll die Besonderheit der verbalen Wendungen *Es tagt, es dämmert, es dunkelt* zu ihrem Recht kommen. In ihnen ist der Lebensraum selbst — wenn wir diese Umschreibung für das in jenem *Es* Vermeinte zulassen dürfen — verlebendigt. Die in ihm sich vollziehenden Veränderungen erscheinen als seine eigenen Lebensvorgänge. *Es dämmert, es dunkelt, es verfinstert sich, es zieht sich zusammen, es bedeckt sich* — im wesentlichen ist es das immer gegenwärtige Antlitz der Welt, das hier als Subjekt zu denken ist. Als tiefste Wurzel des verbalen Ausdrucks fühlen wir das Verbundensein mit der Umwelt, das Durchdrungensein von ihrem Pulsschlag.

Fügungen wie *Es wird kalt, es wird hell* stehen in der Mitte zwischen *Es ist kalt* und *Es kühlt ab*, zwischen *Es ist hell* und *Es tagt*.

Veränderungen des Gesamtbildes der Umgebung deuten sich an in impersonalen Wendungen wie *Es lenzt, Es herbstelt*, wozu etwa Augenblickbildungen wie *Es septembert* oder Storms köstliches "*Es weihnachtet sehr*" zu stellen wären. Sie unterscheiden sich von den Ausdrücken wie *Es tagt* vor allem durch die Vielfältigkeit der sinnlichen Eindrücke, die sich nicht nur dem Auge und den Temperaturempfindungsorganen der Haut mitteilen, sondern sich auch beim Einatmen der Luft als Empfindungen der Kälte oder Wärme, der Feuchtigkeit oder Trockenheit, als Geruch des frischen Grüns oder der welkenden Blätter geltend machten.

Ein Ausdruck wie *Es föhnelt*, der bereits den Übergang zu der Meteorologika bildet, ist der Bildungsweise nach verwandt mit *Es fischelt, Es menschelt*, also mit Ausdrücken für Geruchsempfindungen. Tatsächlich ist jene Naturerscheinung als Veränderung der Gesamtatmosphäre und mithin auch der Luft, die wir atmen, wahrnehmbar. Jede Veränderung aber in der Luft, die wir atmen, wirkt unmittelbar auf unser gesamtes Lebensgefühl und greift in unser eigenes Dasein ein. Es ist dabei gleichgültig, wie weit sich die Veränderung der Luft räumlich erstreckt, denn auch die Atemluft eines begrenzten Raumes ist die Luft die ich atme, wenn ich in diesem Raum bin. Auch die Luft gehört gleich dem Licht zu den Urbedingungen des Daseins und zu den permanenten Themen. Mag das *Es* des Satzes *Es riecht hier nach Jodoform* ein wesentlich anderes sein, als in *Es dämmert, es ist hell*, so bleibt doch beiden

Digitized by Google

Gruppen von Ausdrücken die Bezogenheit auf die ursprünglichsten Bedingungen des Daseins, auf Luft und Licht gemeinsam. Daß wir aber bei den durch den Geruchssinn wahrnehmbaren Veränderungen der Atemluft ausschließlich auf den verbalen Ausdruck angewiesen sind, hängt damit zusammen, daß die Gerüche als Emanationen und damit als Kundgaben des Daseins riechender Gegenstände gefaßt werden. Ein negativer, antivitaler Akzent — die Vorstellung eines lebensfeindlichen Es — überwiegt, wo der Geruch als schlecht, d. h. als atemhemmend und Unlust bereitend empfunden wird; dagegen überwiegt ein positiv vitaler Akzent, wo die Veränderung der Atemluft als lustvoll, als Leben fördernd empfunden wird und zu tiefem Atemholen anregt. Und wie jener negative Akzent letztlich der Zersetzung und Verwesung, so ist dieser positive dem sich entfaltenden Leben zugeordnet, so daß es nicht einmal eines Subjektwechsels bedarf in Verbindungen wie *Es blüht und duftet allerorten.*

In Wendungen wie *'Hier geht es aufwärts', 'Hier geht es nicht weiter', "Grundlos als ging's in den Höllenraum"* — zeigt sich der Begriff des Themas von einer neuen Seite. Wir werden ihrer am besten ansichtig, wenn wir Beispiele wählen, in denen das Räumliche ausscheidet: *Es geht voran, es geht nicht.* Hier ist *Es* — mit mehr oder minder deutlicher gegenständlicher Beziehung — das zu Überwindende, das was geschafft werden muß — *Wir haben's geschafft,* triumphieren wir nach der Lösung der Aufgabe — das, was alle unsere Gedanken oder doch unsere augenblicklichen Gedanken ganz beschäftigt, das Problem, die Aufgabe, und also auch der Weg, den wir zu gehen haben. *Es geht,* d. h. die Widerstände weichen, die Objekte fügen sich unserem Willen. *'Es geht aufwärts'*; die Richtung, die wir zu nehmen haben, verdichtet sich gleichsam zu einem Wesen, das uns begleitet oder uns als Schrittmacher vorangeht. *"Als ging's in den Höllenraum"*: als wollte jenes Wesen uns auf dem Wege zur Hölle hinter sich herziehen. (In der abgeschwächten Wendung *Es geht ihm gut* meint *Es* wohl zunächst die Gesamtheit der äußeren Lebensumstände, die gleichfalls zu den permanenten Themen zu rechnen sind. Mir scheint, daß die Verengerung auf den Bereich der Gesundheit, wo der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks nicht mehr so deutlich greifbar wird, hier etwas Sekundäres ist.)

Die reflexiven Impersonalien des Typus *'Hier geht es sich angenehm'* scheinen jeder Erklärung aus den Bedingungen der sprachlichen Gegenwart heraus zu spotten. Und doch glaube ich, daß wir das Wesen ihrer Struktur erfassen können. Unser Sprachbewußtsein belehrt uns allerdings noch nicht einmal darüber, ob wir in *"sich"*

Digitized by Google

einen Akkusativ oder einen Dativ zu suchen haben. Da aber der Dativ in älterer Zeit "*ihm*" heißt, dürfen wir auch für diese verhältnismäßig junge Bildung akkusativisches *sich* voraussetzen. Dann könnte '*Es geht sich . . .*' etwa bedeuten: das Es, die zu leistende Arbeit des Gehens, leistet sich von selbst, ohne Mühe von unserer Seite, und dazu stimmt, daß diese Wendungen ganz überwiegend in Verbindungen mit positiven Adverbien gebraucht wurden. '*Hier geht sich's angenehm*' führt über '*Hier geht es sich nicht angenehm*' schließlich zu '*Hier geht es sich schlecht*', aber es bedarf nur geringer Aufmerksamkeit, um aus dem lebendigen Sprachgefühl heraus festzustellen, wo hier das Ursprüngliche ist. (Man vergleiche noch den subjektslosen Ausdruck des Nordischen *fersk þeim vel* 'es fährt sich ihnen gut' = 'sie haben gute Fahrt'[1]), in dem die Verbalhandlung sich gleichsam selbst vollzieht.)

Noch ein paar Worte zum rein grammatischen *Es* neben dem nominalen Subjekt in der Fügung *Es zogen drei Burschen wohl über den Rhein.* Die landläufige Ansicht, daß das *Es* hier lediglich Spitzendeckung für das vorangestellte Zeitwort sei, bedarf einer Nachprüfung. Die seit dem Mittelhochdeutschen zu belegende Konstruktion, die auch auf romanischem Gebiet Parallelen hat, scheint ausgegangen zu sein von Fügungen wie *eȝ was . . .*, *eȝ wâren . . .*. Wir haben oben davon gesprochen, daß das *Es* sich auf das mit gespannter Aufmerksamkeit Erwartete beziehen könne; sollte sich nicht der Dichter — auf Grund der 'Umkehrbarkeit der Ausdrucksmittel'[2]) — dieses *Es* bedient haben, um seinen Hörern die Gespanntheit auf das, was er berichten will, zu suggerieren? Also gleichsam, in Prosa übertragen: 'Die Person, von der ich jetzt berichten will oder von der die Geschichte handelt, war ein König.' Die Kopula wäre dann zum Existenzialausdruck umgedeutet worden (*Es war einmal ein König*), und dann hätten sich andere Wendungen, zunächst verwandte wie *Es saß . . . Es stand . . .*, angeschlossen. Es ist jedenfalls nicht ohne Bedeutung, daß dieses anhebende *Es* so oft den Anfang der Erzählung bildet, und andrerseits daß, auch wenn ein Vollverbum folgt, das Subjekt fast immer in unbestimmter Form erscheint. Auch in der Alltagsrede der Gegenwart können wir nur sagen: *Es sind Leute gekommen, es liegt ein Buch auf dem Tisch* — niemals aber *Es ist Karl gekommen, es liegt das Buch auf dem Tisch.* Das spricht dafür, daß Existenzialausdrücke den Ausgangspunkt der Entwicklung

1) Heusler, Altisländ. Elementarbuch (1913), S. 167.
2) Verf., Die menschliche Rede II (1928), S. 118.

Digitized by Google

bildeten. Das *Es* scheint in all diesen Fällen an eine Frage oder fragende Miene des Partners anzuknüpfen, ganz wie wir es bei *Es ist mir kalt, Es friert mich* zeigen konnten, und ihr entspräche im Anfang der Dichtung die gespannte Erwartung der Hörer oder Leser. Eine ähnliche Erwartungssuggestion liegt im Anheben mit einer Frage, vgl. die Anfänge von Goethes 'Erlkönig', 'Der Sänger', Schillers 'Kampf mit dem Drachen', Uhlands Ballade 'Der blinde König'. Die Entwicklung im einzelnen kann hier nicht verfolgt werden. — Doch könnte noch eine andere grammatische Struktur auf die Entstehung des Satztypus mit doppeltem Subjekt eingewirkt haben. *"Es klingt ein hoher Klang", "Es braust ein Ruf wie Donnerhall"*: hier könnte *'ein hoher Klang', 'ein Ruf'* ursprünglich verdeutlichende Apposition zu *Es* gewesen sein, das mit dem Verbum zusammen einen selbständigen unpersönlichen Satz bildete (*Es braust, ein Ruf*) [1].

*

Was wir in dieser Untersuchung anstrebten, war eine Analyse des Bedeutungserlebnisses, das sich mit einem scheinbar so bedeutungsleeren Wörtchen wie dem *Es* der Impersonalien verknüpft. Die indirekte Analyse der den Sprachgebrauch regelnden, wenngleich dem naiven Sprachbewußtsein nicht ausdrücklich gegenwärtigen Gesetze zeigte zwei Pole dieses Bedeutungserlebnisses auf: das *Es* erwies sich einerseits als das im äußeren Geschehen oder in der Einwirkung auf den Menschen sich kundgebende immanente Subjekt eben dieses Geschehens und Wirkens, andererseits als das permanente Thema unserer Gedanken und unserer Rede, so weit diese die Aufgabe haben, uns oder andern die Verhältnisse unseres Lebensraumes und die lebenfördernden oder lebenhemmenden Veränderungen, die sich in ihm vollziehen, zum Bewußtsein zu bringen. Die eigentlich sprachwissenschaftliche, vor allem die sprachgeschichtliche Seite des Problems zu behandeln, wird mir vielleicht an anderer Stelle möglich sein.

1) Sütterlin, Die deutsche Sprache der Gegenwart, [5] 1923, S. 303.

Digitized by Google

Digitized by Google

Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers.

Eine ontologische Untersuchung im ästhetischen Phänomenbereich.

Von

Oskar Becker (Freiburg i. B.).

1.

Die „Hinfälligkeit des Schönen", ein von Solger stammender Ausdruck, ist hier nicht in einem lyrischen Sinn gemeint: es wird damit eine ontologisch-hyperontologische Grundkategorie des Ästhetischen bezeichnet, die terminologisch als Fragilität fixiert werden soll.

Was ist „Fragilität" als Grundzug des Ästhetischen als solchen? Diese Kategorie scheint neu und ohne genaue Motivierung ihrer Einführung in die alte Wissenschaft der Ästhetik bedenklich.

Fragilität heißt „Zerbrechlichkeit". Zerbrechlich ist alles allzusehr Zugespitzte, Überschärfte — zumal, wenn es unter einer gewaltigen inneren Spannung steht. Das Schöne ist das Seltene, Erlesene. Als Werk gedacht ist es eine „Spitzenleistung". (Man halte die diesen Ausdruck belastende Trivialität nach Möglichkeit fern!)

Und jede solche „Spitze" ist zerbrechlich . . . .

*

Das „Ästhetische" ist zunächst, wie der Name sagt, „aisthetisch" (αἰσθητόν), sinnlich-anschaulich, unmittelbar. Aber es ist offenbar nicht das Unmittelbare schlechthin; es ist das im Unmittelbaren Ausgezeichnete. Diese Auszeichnung ist formal — paradox genug — dadurch charakterisiert, daß sie, in extremen Fällen, „Spitzencharakter" hat, d. h. daß das „Extremum", das der konkrete ästhetische Gegenstand innerhalb der Fülle der ihm ähnlichen anschaulichen Gebilde darstellt, nicht stetig erreicht wird, sondern durch einen Sprung. Extrema haben im allgemeinen die Eigentümlichkeit,

Digitized by Google

daß sie in stetiger, immer langsamer werdender Annäherung erreicht werden: in unmittelbarer Nähe des Berggipfels steigt man nur noch ganz wenig. Die Spitze aber ragt steil auf, bis zur Grenze der völligen Isoliertheit von ihrer Umgebung, bis zur völligen Unzugänglichkeit.

Der Spitzencharakter des Ästhetischen bedeutet also nichts anderes als seine „mikrokosmische" Struktur[1]), seine Eingehegtheit durch „rein von innen gesetzte Grenzen, die nichts Schrankenhaftes an sich haben", die nichts anderes als das „Maximum innerer Erfülltheit" bezeichnen. Die Immanenz des ästhetischen Erlebens und des Kunstwerks selbst (die Korrelate sind) ist so stark, „daß ihr nicht einmal ein polemischer Akzent zur ‚ausgeschlossenen' Wirklichkeit zukommt" — dies trotz der echten Konkretheit von Werk und ästhetischem Erleben. Denn wenn das ästhetische Erlebnis mit beabsichtigter Paradoxie als „normatives Erlebnis" gekennzeichnet wird[2]), so heißt das, daß es zugleich ganz und gar die Farbe der lebendigen Wirklichkeit trägt und doch vom Strom der Alltäglichkeit ganz getrennt ist. Die Paradoxie liegt also in der Vereinigung der anschaulichen Unmittelbarkeit mit der gekennzeichneten isolierenden Auszeichnung, die metaphorisch durch das Bild der „Spitze" dargestellt wurde.

Inwiefern ist nun ein solches „spitzenartiges" Gebilde zerbrechlich, „fragil"? Es ist äußerst empfindlich gegen jede noch so kleine Veränderung seiner inneren Beschaffenheit. Der kleinste Fehltritt genügt, um von dem spitzen Gipfel steil in den Abgrund hinabzustürzen. Das Schöne steht unter dem Gesetz des „Alles oder Nichts". Das schlechthin „Vollendete" wahrhaft großer Kunstwerke besteht gerade darin, daß jede gedachte Fortsetzung der Arbeit an ihnen, die doch notwendig eine Änderung irgendwelcher Art an ihnen hervorbringen würde, sie unwiderruflich zerstören müßte. Sie sind auch nicht so entstanden zu denken, daß ein nimmermüder Fleiß sie in stetig fortschreitender Arbeit Schritt für Schritt sozusagen „her-

1) Ich beziehe mich hier und im folgenden auf den außerordentlich aufschlußreichen Aufsatz von G. v. Lukács, „Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Ästhetik", Logos Bd. VII, S. 1 ff.

2) Diese von Lukács (l. c.) stammende Formel ist deshalb paradox, weil Norm (Wert, Ideal) und die seelische „Wirklichkeit" des Erlebens (in der Rickertschen Terminologie, die Lukács weitgehend benutzt) äußerste Gegensätze sind, die demselben Gegenstand ohne Widerspruch eigentlich nicht zugeschrieben werden können. Indessen bewegt sich die Lukácssche Explikation in an die Methode der „Dialektik" gemahnender Weise absichtlich in solchen Widersprüchen.

Digitized by Google

gestellt" hätte, sondern sind durch einen unbegreiflichen schöpferischen Sprung — wie Pallas Athene aus dem Haupte ihres Erzeugers — entsprungen.

Aber noch darüber hinaus: Ästhetische Gegenstände „sind" gar nicht „in Wirklichkeit" (ἐνεργείᾳ) „an sich", sondern stellen nur Potenzen dar, die erst im ästhetischen Erleben aktuell werden, wobei dann zum Problem des Schaffens des Werkes (oder auch des „Erwachsens" des ästhetischen Naturgegenstands) das weitere Problem des adäquaten Erfassens kommt, in dem das Werk erst eigentlich zu seinem (ästhetischen) Sein gelangt. Auch dieses adäquate Erfassen ist nur durch einen Sprung erreichbar, ist isoliert als „normatives Erlebnis" von aller Alltäglichkeit, aber auch von allem „eigentlichen Dasein". Die Struktur der ästhetischen Sphäre ist „heraklitisch", d. h. „dasselbe" Erlebnis „desselben" Subjekts „demselben" ästhetischen Gegenstand gegenüber ist nicht mit Sicherheit wiederholbar. Also *ist* das Ästhetische schließlich nur in dem äußerst verletzlichen „momentanen" Erleben eines seinerseits äußerst verletzlichen und dazu bloß „potentiellen" Gegenstands. — Dies bedingt seine „Fragilität".

2.

Die Frage liegt nahe, ob diese Dinge in der Geschichte der Ästhetik noch nie bemerkt worden sind. Es wäre da in erster Linie hinzuweisen auf *Solger*, der die „Hinfälligkeit des Schönen" an die entscheidende Stelle seiner ontologischen Auslegung des ästhetischen Phänomens gestellt hat. Das Schöne ist „ganz Erscheinung" und soll „sich als solche mitten in Widersprüchen schön erhalten" [1]), es „schwebt frei in der Mitte zwischen Gemeinem und Göttlichem". Das Schöne muß als „ganz wirkliches, einzelnes Ding" betrachtet werden, „als solches jenem ewigen Zustand, wie es bei Gott ist, entgegengesetzt, und, wenngleich mit Wesen erfüllt, der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit gänzlich unterworfen". Diese „wehmütige Betrachtung über das *hinfällige* (!) Schöne" läßt aber doch „recht sehen, welch ein wunderbares Ding das Schöne ist". „Indem es in dem Gewühl der anderen, erscheinenden Gegenstände durch die ihm innewohnende Herrlichkeit des göttlichen Wesens erhöht wird", „versinkt" es doch „vor Gott mit der ganzen übrigen Erscheinung in Nichtigkeit". „Dieser herrliche Widerspruch bewältigt jeden . . . mit einem nicht nur innigen, sondern allgewaltigen . . ., ewigen und un-

1) *Solger*, „Erwin" (neu herausgegeben von R. *Kurz*, Berlin 1907), S. 183.

Digitized by Google

zerstreubaren Schmerze", der „nicht durch den Untergang des einzelnen Dinges", noch bloß „durch die Vergänglichkeit alles Irdischen erregt wird, sondern durch die Nichtigkeit der Idee selbst". Solger nennt „diese ganze Darstellung" eine „Tragödie vom Schönen selbst" („Erwin", S. 186).

Von der Seite des künstlerischen Subjekts aus wird diese Analyse noch weiter in sehr eigentümlicher Weise erhellt („Erwin", S. 387): „Geht die Idee durch den künstlerischen Verstand in die Besonderheit über", so wird sie „das gegenwärtige Wirkliche und, da außer ihr nichts ist, die Nichtigkeit und das Vergehen selbst". „Dieser Augenblick des Übergangs nun, in welchem die Idee selbst notwendig zunichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst, und darin Witz und Betrachtung, worin jedes zugleich mit entgegengesetztem Bestreben schafft und vernichtet, eines und dasselbe sein. Hier muß also der Geist des Künstlers alle Richtungen in einen alles überschauenden Blick zusammenfassen, und diesen über allem schwebenden, alles vernichtenden Blick nennen wir Ironie." „Wer nicht den Mut hat, die Idee selbst in ihrer ganzen Vergänglichkeit und Nichtigkeit aufzufassen, der ist wenigstens für die Kunst verloren" [1]).

Diese „Hinfälligkeit" des Schönen als solchen, seinem Wesen nach, ist nun anscheinend mit seiner vorhin (in § 1) hervorgehobenen „Fragilität" (Zerbrechlichkeit) zu identifizieren. Aber Solger konstatiert diese Hinfälligkeit nicht bloß, sondern deutet sie sogleich durch die Spannung zwischen Idee und Erscheinung. Dies entspricht fast genau der Lukácsschen Paradoxie des „normativen Erlebnisses", denn Norm (Wert) ist die Form, in die sich der Gedanke der platonischen Idee bei ihm verwandelt hat. Es ist in der Tat leicht zu sehen,

---

1) Vgl. Hegel über Solger in den „Vorlesungen über die Ästhetik" (Einleitung III, 1; Werke 2. Aufl. (Berlin 1842), Bd. X, S. 87 f.): „Hier kam er auf das dialektische Moment der Idee, auf den Punkt, den ich ‚unendliche, absolute Negativität' nenne. . . . An dieser Negativität hielt Solger fest, und allerdings ist sie ein Moment in der spekulativen Idee, doch als diese bloße dialektische Unruhe und Auflösung des Unendlichen wie des Endlichen gefaßt, auch nur ein Moment, nicht aber, wie Solger es will, die ganze Idee."

Vgl. auch J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, II. Band (3. Aufl., Berlin 1878), § 322, 3, S. 533: Solger setzt „in Gott das Moment der Negation, vermöge der er in die Nichtigkeit treten, in das Einzelwesen aber die Macht, vermöge der es seine Nichtigkeit aufgeben, sich opfern kann. Diese gegenseitige Hingabe und Selbstnegation scheint ihm am passendsten mit dem Ausdruck Ironie bezeichnet zu werden."

Das Verhältnis der Solgerschen zur Friedrich Schlegelschen Auffassung der Ironie kann hier nicht erörtert werden.

Digitized by Google

daß sich dieser „Widerspruch" auch verstehen läßt als der zwischen der „idealen" Ruhe des eigentlich „klassischen" Kunstwerks und der Labilität der „wirklichen" Lebensbewegtheit, die immer nur von der „Spitze des Moments" getragen wird. Aber damit tritt auch sogleich hervor, daß die dem Ästhetischen als solchem von uns zugesprochene „Fragilität" nicht mit der der Welt des Werdens allgemein eigenen „Korruptibilität" gleichgesetzt werden darf. Überhaupt ist mit der Solgerschen wie mit der Lukácsschen Formulierung eine bestimmte ontologische Grundhaltung bereits eingenommen, die nicht kritiklos hingenommen werden kann. Wir werden also den Weg der phänomenologischen Analyse gehen müssen, ohne uns an die bisher gezogenen Leitlinien allzusehr zu binden.

3.

Die positive Eigenart eines in seinen feineren Zügen so schwer zur Durchsichtigkeit zu bringenden Phänomens, wie die Fragilität es darstellt, läßt sich nur durch ausgiebige Verwendung der Methode der „Abhebung" gegen verwandte oder wenigstens dem oberflächlichen Hinsehen verwandt scheinende Phänomene herausstellen. Es ist aber festzuhalten, daß die zu gebenden Charakteristiken letztlich auf eine durchaus positive Kennzeichnung hinzielen.

I. Die Fragilität des Ästhetischen ist nicht gleichzusetzen der allgemeinen „Korruptibilität der Materie". Zwar ist gewiß der schöne „Naturgegenstand" (z. B. der schöne Mensch) [1]) oder das Kunstwerk der allgemeinen Vergänglichkeit alles Irdischen unterworfen, aber dies gilt offenbar ebenso von den häßlichen oder langweiligen wie von den schönen Dingen. (Dies hat Solger, wie oben (§ 2) gezeigt, klar gesehen, als er die Nichtigkeit der Idee, die nach ihm das Schöne charakterisiert, von der Vergänglichkeit des Irdischen ausdrücklich unterschied.)

II. Fragilität ist nicht die „Hinfälligkeit des Schönen" im Sinne eines tragischen Verhängnisses. Sie ist auch nicht zu verstehen als eine „tragische" Nichtigkeit der Idee, in dem Sinne, daß das Ideal-Gute in der notwendig verderbten Welt dem Untergang geweiht ist. (Gegen Solger, der Schillers Vers über Max Piccolomini zitiert: „Das ist das Los des Schönen auf der Erde!")

---

1) Es sei in dem vorliegenden Zusammenhang erlaubt, die Schönheit des menschlichen Körpers als Naturschönheit zu bezeichnen. In Wahrheit ist freilich die Schönheit schon eines Charakterkopfes durchaus nicht rein körperlich, und keinerlei Schönheit ist vielleicht rein naturhaft.

Digitized by Google

III. Im Gegenteil kommt die hier zu beschreibende „Zerbrechlichkeit" jedem Schönen zu, nicht bloß dem Tragischen, sondern z. B. auch dem Komischen oder der von solchen Kategorien ganz unbetroffenen *„pulchritudo vaga"* (Kant) [1]) abstrakter Ornamente und absoluter Musik. Sie kommt auch nicht dem „gewagten" Kunstwerk, bei dem der Künstler seinen eigenen Weg ging, der vielleicht beinahe ein Abweg war, mehr oder eher zu als der Alles in überlegener Weise in seinen Bann schlagenden „klassischen" Schöpfung von erhabener Ruhe oder mild bezwingender Lieblichkeit.

Sie gehört dagegen dem im Sinne der künstlerischen Qualität „Klassischen", unabhängig vom Stil, in höherem Maße zu als dem verhältnismäßig schwachen Werk, dem hervorragend schönen Menschen mehr als dem minder reizvollen. Das heißt: Der ästhetische Gegenstand ist um so fragiler, je schöner er ist. Je sicherer die Schönheit eines Dinges gefestigt erscheint, je unzweifelhafter sie ihm zuerkannt werden muß, um so intensiver ist an ihm jene „Hinfälligkeit" dem für sie empfindsamen Blicke sichtbar. (Wenn wir es nicht — aus hier nicht zu erörternden Gründen — ablehnen müßten, von einem „ästhetischen Wert" zu sprechen, könnten wir sagen: der Intensitätsgrad der Fragilität ist ein direkter Maßstab des ästhetischen Wertes.) Also: Je idealer der Forderung der Schönheit genügt ist, um so mehr „Zerbrechlichkeit"; das eigentlich klassische Werk ist am zerbrechlichsten.

IV. Wie ist aber nun dieser rätselhafte „fragile" Zug am Ästhetischen näher zu kennzeichnen?

In der einleitenden Erörterung (§ 1) wurde er interpretiert als „Zugespitztheit", d. h. als extreme Empfindlichkeit gegen (gedachte) Änderungen. Genau so und nicht anders muß das Werk oder das erwachsene „Ding" sein, damit es das Niveau seiner Schönheit halten kann; irgendeine noch so kleine Änderung in irgendeiner Richtung würde es rettungslos verderben: der kleinste Schritt vom steil aufragenden Gipfel führt in den Abgrund. In diesem Sinn ist es „vollendet". (Es ist nichts mehr, das „auch anders sein kann", — deshalb aber trotzdem noch keineswegs ein gesichertes ἀεὶ ὄν.)

Aber diese Charakteristik ist doch bloß eine formale, so sehr sie etwa mit der Lukácsschen Kennzeichnung des abgeschlossenen Mikrokosmos übereinstimmt, des Mikrokosmos, „in dem Alles, was von seinen konstitutiven Prinzipien aus möglich ist, zur Wirklichkeit reift" (— vielleicht besser: zur Wirklichkeit gereift ist). Die Frage

1) Kritik der Urteilskraft, § 16 (S. 48 der 1. Auflage).

Digitized by Google

taucht auf, wodurch diese Abgeschlossenheit, diese unstetige Begrenzung, dieser sprunghafte Absturz nach allen möglichen Richtungen der Variation bedingt ist. Wie ist diese unstetige Schranke ihrem Wesen nach beschaffen, die den ästhetischen Gegenstand von seiner nichtästhetischen „Umgebung", die ihn aber im üblichen Sinn eben gar nicht *umgibt*, so scharf trennt?

V. Wieder versuchen wir zunächst, uns der Sache durch eine negative Charakteristik zu nähern. *Kant* hat bekanntlich vom „interesselosen Wohlgefallen" am Schönen gesprochen. Man darf aber seine These, die Freude am Schönen sei „ohne alles Interesse" nicht dahin mißverstehen, daß beim Zustandekommen des ästhetischen Erlebnisses jedes Interesse überhaupt mangele. Nichts wäre verkehrter als das: Denn der völlige Mangel an Interesse charakterisiert offenbar das *Langweilige*, welches — viel mehr noch als das Häßliche — den eigentlichen Gegenpol des Schönen darstellt: in dem Sinne, daß es sozusagen das ästhetisch Hoffnungsloseste ist, da von ihm der Weg zur Schönheit viel weiter ist, als von dem — zuweilen doch „interessanten" — Häßlichen aus.

Trotzdem ist anerkanntermaßen in jener kantischen Bestimmung etwas schlechthin Grundlegendes über das Ästhetische gesagt[1]). *Die Wahrheit ist, daß im ästhetischen Erleben das „Interesse" zugleich erregt und gebrochen wird, und zwar als phänomenal gegebenes.* Es gibt eine moderne Theorie der Wahrnehmung (die von *Scheler* u. a. aufgestellt wurde), nach der ein gewisses Interesse die Vorbedingung für das Zustandekommen jeglichen Vernehmens überhaupt ist, — aber *dieses* Interesse braucht nicht selbst als Phänomen oder auch nur als phänomenales Moment aufzuleuchten. Das „interessierende" Moment am *ästhetischen* Phänomen erscheint aber wirklich *als solches*; die in ihm aufflackernde *Erregung* ist *als solche* fühlbar — aber zugleich freilich „gebrochen" oder eigentlich nur „aufgefangen", so wie ein Stoß aufgefangen werden kann.

Am durchsichtigsten erscheinen diese Verhältnisse bei denjenigen ästhetischen (oder auch „ästhetoiden") Gebilden, die „packen", aufreizen oder „spannen" — aus wie disparaten Motiven auch immer, von den „gemeineren" Reizen des Erotischen oder Schauerlichen angefangen bis etwa zu der sublimen Rührung mystischer Religiosität.

---

1) Vgl. M. *Geiger*, Jahrbuch f. Philos. u. phän. F., Bd. I, S. 655 ff. und „Zugänge zur Ästhetik" (Leipzig 1928), 2. Abhandlung („Oberflächen- und Tiefenwirkung der Kunst").

Digitized by Google

Bei diesen Formen des Ästhetischen ist das Element des „*thrilling*“ [1]) offenbar.

Das Gegenbeispiel scheint im Falle der schon berührten „*pulchritudo vaga*“ Kants vorzuliegen. Ein „freies“ Ornament oder ein Stück „absoluter“ Musik scheint jedem „*thrill*“ so entfernt wie möglich. Aber wodurch ergreift uns dann eine Bachsche Fuge, erregt ein nordisches „Tierornament“ unsere gespannte Teilnahme, entzückt uns eine maurische Arabeske oder das „mystische“ Gewoge der Gewänder oder „Wolkenbänder“ früher buddhistischer Malerei? — Die hier sich zeigende, in sich wieder in vieler Hinsicht variierende Art von Schönheit als geheime „*pulchritudo adhaerens*“ aufzufassen, diesen Ausweg halten wir für durchaus verfehlt. Mag ein gewisses Maß von „anhängendem“ Gehalt hier und da mitsprechen, entscheidend ist es in keinem Falle. Das Wesentliche ist doch eine durch das „Elementare“ der sinnlichen Erscheinung als solcher erregte — wohlgemerkt vor-ästhetische — Spannung, ein primitives, *κατ' ἐξοχήν* „aisthetisches“ Interesse an bestimmten „unmittelbar-anschaulichen“ Gestalten und Gestaltmomenten [2]) in den Medien der Farbe, der Räumlichkeit, des Rhythmus oder der Melodie.

Sollte jemand an dieser These zweifeln, so wäre hinzuweisen auf den wesenhaften Sachverhalt, daß ein solches elementares „aisthetisches“ Interesse notwendig als Moment in jeder Erregungswirkung eines auch noch so weitgehend mit Gehalt belasteten Gegenstands vom Charakter der „anhängenden Schönheit“ enthalten ist. Denn jeder ästhetische Gegenstand — selbst die gedankenreiche Rede in abstrakter Prosa — ist, eben sofern er ästhetisch ist, notwendig „aisthetisch“, d. h. unmittelbar durch die *αἴσθησις* (das Vernehmen) wirkend, wie wir kurz sagen „anschaulich“ und daher — in dem weiten Sinne Kants — „sinnlich“. Die „interessierende“ Erregung flackert also notwendig zum mindesten in jener „elementaren“ Region, was durchaus nicht hindert, daß sie außerdem und zunächst ganz unabhängig auch in den höheren und höchsten konstitutiven „Schichten“

1) „*thrill*“ (engl. Verb u. Substantiv, etymol. verwandt mit „*Drill*“, z. B. in „*Drillbohrer*“) heißt „durchbohren“, im allgem. metaphorisch „durchdringen“, z. B. in „ein durchdringender Schrei“ (vgl. franz. „*un cris perçant*“). Im modernen Englisch heißt insbes. ein spannendes, etwa ein kriminalistisches Thema behandelndes Theaterstück „*a thrill*“. (Man denke z. B. an die jetzt (1927/28) so beliebten Stücke nach Romanen von Edgar Wallace.)

2) Es braucht heute, im Lichte der modernen Psychologie, kaum bemerkt zu werden, daß die „Gestalt“ als Ganzes das Primäre, das wahrhaft „Elementare“ ist, vor ihren Elementen im Sinne von „atomistischen Sinnesdaten“ u. dgl.

Digitized by Google

des Gegenstands bzw. des gegenständlichen „Gehalts" aufflammt. Daß diese aus verschiedenen Quellen stammenden Erregungen dann doch nicht „nebeneinander" herlaufen, sondern zu einem Ganzen zusammenwachsen, entspricht nur dem allgemeinen Gesetz der ganzheitsbildenden Kraft der Seele; aber die herausgestellten Momente sind nichtsdestoweniger noch aufweisbar.

Dieses Moment des *„thrill"* wird nun, wie angedeutet, durch ein zweites zwar nicht paralysiert — eine „Lähmung" der „ergreifenden" Wirkung würde die für das Ästhetische konstitutive Spannung entkräften — aber doch „abgefangen"; die zunächst bestehende Kraft der Erregung wird in ihrer Richtung geändert, mehr noch: in ihrer Struktur verwandelt. Es ist hier derjenige Prozeß gemeint, den Lukács als „Stilisierung" bezeichnet hat, d. h. als eine „materialechte Verwandlung". Er redet auch von Reduktion und statuiert „homogen gewordene innere Organe der Aufnahme der Welt" (l. c. S. 9). Die Verarmung, das privative Moment, das von jeder Reduktion nicht wegzudenken ist, muß bedenklich stimmen gegen die Berechtigung dieses Begriffs. Und die Homogenisierung, die eine Einebnung zu bedingen scheint, scheint ebenfalls die „Materialechtheit" der Verwandlung anzutasten.

Alle diese Wendungen, in denen die Formung des rohen „Erregungsmaterials" zum ästhetischen Erlebnis (und seinem gegenständlichen Korrelat) zu fassen versucht wird, sind durchaus unzulänglich, aber nur sehr schwer durch bessere zu ersetzen. Denn es ist wirklich ein Wunder, daß dieses Erfaßtwerden des *„thrill"* so verschiedener Provenienz durch die ästhetische „innere Form" überhaupt möglich ist. Es ist ein Wunder, daß jeder Vorwurf, schlechthin jeder und in jeder Stilform, durch das Genie des Künstlers oder die Gunst der „Natur" zu klassischer Schönheit gestaltet werden kann; — ebenso wie es dem jungen Sokrates in Platons „Parmenides" (130 CD) als ein „bodenloser Abgrund von Albernheit" erscheint, daß es von „Haar, Kot, Schmutz und dergleichen verächtlichen und gemeinen Dingen" ewige Ideen geben soll.

Die Auffassung des Ästhetischen als eines „normativen" Wirklichen ist in der Tat kategorial nur verständlich von Platon aus. „Die Idee in der Erscheinung" ist die platonisch-plotinische Deutung des Schönen. Aber die moderne Definition entspringt einer Art negativen oder besser pervertierten Platonismus. Bei Platon ist die Idee das eigentlich Wirkliche (τὸ ὄντως ὄν) und die Welt des Werdens bloßer Schein; bei jenen modernen Philosophen ist umgekehrt die Norm „bloß" ideal und das flutende Leben (die sogenannte

Digitized by Google

„psychologische Wirklichkeit") allein real. Daher rührt auch der reduktive Charakter der „Stilisierung": sie entstofflicht und beruhigt — sie zur Homogenität nivellierend — die brutale Urwirklichkeit des Lebens. Das „Klassische" im Sinn des Beruhigten, Entstofflichten ist daher das „Ideale", wobei aber doch Ent-stofflichung — wiewohl der hier allein in Frage kommende „Stoff" durchweg „intellegible Materie" ist — den Umschlag zum Formal-Leeren, „Substanzlosen" irgendwie mit bedeutet. (Der „blasse" Klassizismus!) Es ist immer dieselbe ontologische Metapher der „Idee" oder „Form" (*ἰδέα, εἶδος, μορφή*), nur mit verschiedenem „Vorzeichen" (hier Steigerung dort Minderung des Grades der „Seinshaftigkeit").

VI. Die soeben gekennzeichnete „Wunderbarkeit" äußert sich in der Fragilität des Ästhetischen. Die äußerste Paradoxie, die darin liegt, daß alle Brutalität der Wirklichkeit des Lebens sich zur Ruhe klassischer Schönheit gestalten läßt, bedeutet „ontologisch", daß das Gebilde, in dem dieses Wunder sich vollzieht, bis zum Zerbrechen gespannt ist.

Und zwar kommt die Gespanntheit in dem grundlegenden Umstand zur Geltung, daß der ästhetische Gegenstand ganz und gar in seiner phänomenalen Oberfläche „ist". Das Ästhetische ist das Phänomenale *κατ' ἐξοχήν*, es ist das Phänomen als solches, die Erscheinung als Erscheinung; seine Seinsart das Hobbessche *„αὐτὸ τὸ φαίνεσθαι"* selbst[1]).

Damit ist er aber in einer bestimmten Hinsicht „Schein"; der Griff „hinter" die Erscheinung greift ins Leere. (Das gilt ebenso vom Gemälde oder der Plastik aus totem Material oder der „ungreifbaren Welt" der Töne einer Fuge oder einer Symphonie, wie von der lebendigen Tänzerin oder selbst vom schönen Weib als schönem auch im nicht-künstlerischen [sogar erotischen] Lebenszusammenhang.)

Ebenso ist der ästhetische Gegenstand als solcher aber auch die höhere, „wahrere" (d. h. ent-decktere) Wirklichkeit. Denn, daß dieser „Schein" in dem Phänomen der „Fragilität" auch wirklich als solcher erscheint, das macht gerade die tiefe Wahrheit, die „Ehrlichkeit" (Herm. Cohen[2])), die Ent-decktheit (*ἀ-λήθεια* = Un-verdecktheit) des ästhetischen Phänomens aus. Das Aufgefangenwerden des *„thrill"* durch die „innere Form" scheint ontologisch eine Versöh-

1) Alle „phänomenologischen Reduktionen" sind für das Ästhetische „spontan" erfüllt; der ästhetische Gegenstand ist *ἀπ' αὐτομάτου* sowohl „transzendental" wie „eidetisch" reduziert. (Nach gelegentlichen Äußerungen E. Husserls in Vorlesungen u. dgl.).

2) Vgl. „Kants Begründung der Ästhetik" (Berlin 1889), S. 420.

Digitized by Google

nung zweier antagonistischen Seinsprinzipien zu bedeuten, die durch einen Abgrund getrennt sind. Aber die Brücke, die jenen Abgrund zwar überwölbt aber nicht ausfüllt, gibt den Blick frei in seine Tiefe.

4.

Am Ende der bisher versuchten phänomenologischen Deskription beginnt die tiefer liegende ontologische Problematik des ästhetischen Phänomens. Ihre angemessene Behandlung würde freilich einen systematischen Entwurf des Ganzen der phänomenologischen Ontologie voraussetzen. Denn erst vor dem Hintergrund eines zum mindesten umrissenen ontologischen Systems ließe sich in methodisch gesicherter Weise aufzeigen, welche denn jene „antagonistischen Seinsprinzipien", besser vielleicht „Seinswurzeln" (im Sinne der alten empedokleischen *ῥιζώματα πάντων*) sind, auf die im vorigen angespielt wurde.

Was hier lediglich gegeben werden kann, sind Andeutungen, die auf Grund schon vorliegender Forschungen die Richtung, in der die Klärung der Probleme zu suchen ist, aufzeigen sollen.

I. Auch die flüchtigste Skizzierung kann in dieser Sache nicht an Schelling vorübergehen. Schelling hat in der Tat das uns vorschwebende Problem in klaren Umrissen gesehen und eine Lösung davon gegeben, die auch dann zu den tiefsten Gedanken, die überhaupt in der Geschichte der philosophischen Ästhetik aufgetreten sind, zu rechnen ist, wenn sie heute nicht mehr als endgültig angenommen werden kann. Er sieht jene Prinzipien im „Bewußtlosen" und „Bewußten". Die künstlerische Anschauung ist eine solche, „in welcher die bewußtlose Tätigkeit durch die bewußte bis zur völligen Identität gleichsam hindurchwirkt" (Werke, I. Abt., Bd. III, S. 613) [1]). — „Das Kunstwerk reflektiert uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit. Aber der Gegensatz dieser beiden ist ein unendlicher, und er wird aufgehoben ohne alles Zutun der Freiheit. Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewußtlose Unendlichkeit" (Synthesis von Natur und Freiheit). „. . . das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit" (III, 619—20).

Die Grundthese Schellings ist also, daß das Kunstwerk eine Synthese von Natur und „Freiheit" (d. h. Geschichtlichkeit bzw. Geist), die Identität einer bewußten und „bewußtlosen" (d. i. un-

1) Alle Schellingzitate in diesem Aufsatz entstammen dem „System des transzendentalen Idealismus" (1800), Abschn. VI.

Digitized by Google

bewußten) Tätigkeit und damit eine „bewußtlose Unendlichkeit" ist. Die Unendlichkeit kommt zustande durch die „unendliche Trennung" von Bewußtem und Unbewußtem, durch den Abgrund zwischen ihnen, der nur „bewußtlos" überbrückt wird[1]).

Es kann hier nur als Aufgabe hingestellt, nicht als Lösung dargeboten werden, zu ergründen, in welchem genauen Verhältnis Schelling zu unseren eigenen, im vorigen dargestellten Anschauungen steht. Es sei nur darauf hingewiesen, daß die explizite Erwähnung der Fragilität bei Schelling zu vermissen ist. Immerhin empfindet gerade er den im Kunstwerk liegenden Widerspruch als einen äußersten („absoluten") und seine Auflösung (die Identifizierung des Widersprechenden) als ein „Wunder": „Das Genie ist dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anderes auflösbar ist" (III, 624). „. . . die ästhetische Anschauung . . . ist die objektiv gewordene intellektuelle. Das Kunstwerk nur reflektiert mir, was sonst durch nichts reflektiert wird, jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat; was also der Philosoph schon im ersten Akt des Bewußtseins sich trennen läßt, wird, sonst für jede Anschauung unzugänglich, durch das Wunder der Kunst aus ihren Produkten zurückgestrahlt" (III, 625). Deshalb ist die Kunst „das einzig wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie" (III, 627). Also auch bei Schelling die „ent-deckerische" Fähigkeit des Ästhetischen in den letzten metaphysischen Fragen.

Folgen wir Schelling, indem wir seine Terminologie dem heutigen Gebrauch anpassen, so wären also jene antagonistischen Prinzipien das Bewußte und das Unbewußte oder die „Freiheit" (der freie geschichtliche Geist) und die „Natur" (das Nicht-Historische oder „Naturhafte", insbesondere im Menschen selbst). Es ist die letzte, „metaphysische" (streng genommen „hyper-ontologische") Grundspannung, die zwischen ihnen herrscht und den Abgrund darstellt, den die Brücke des Ästhetischen — fragil wie der Regenbogen — überwölbt.

II. Mit dieser kühnen These ist — wie wir hier ohne Begründung hinzufügen wollen — wirklich ein wesentlicher Teil der Problemlösung gegeben. Aber doch nur ein Teil: das System der

1) Vgl. III, 620: „Jede ästhetische Produktion geht aus von einer unendlichen Trennung der beiden Tätigkeiten, welche in jeder freien Produktion getrennt sind. Da nun aber diese beiden Tätigkeiten im Produkt als vereinigt dargestellt werden sollten, so wird durch dasselbe ein Unendliches endlich dargestellt."

Digitized by Google

ontologisch-„hyper-ontologischen" Spannungen, die für die Aufklärung des ästhetischen Phänomens in seiner ganzen Breite und Tiefe (wie es der wirklich weit genug gefaßte Horizont ästhetischer Erscheinungen aufschließt) von entscheidender Bedeutung sind, ist viel zu mannigfach und zu verwickelt, als daß es durch die eine Polarität zwischen Natur und (geschichtlichem) Geist hinreichend charakterisiert werden könnte, — wenn auch jene Pole die äußersten sind, zwischen denen eine Spannung überhaupt möglich ist.

Dies weiter auszuführen und zu begründen, ist hier nicht der Ort. — Aber kann denn sonst nichts über die Ontologie des Ästhetischen schon jetzt gesagt werden? Doch wohl! Denn wir sind immerhin bereits in dem Besitz eines Entwurfs einer phänomenologischen „Fundamentalontologie", die sich auf die „existenziale Analytik" des (menschlichen) Daseins (die „Hermeneutik der Faktizität") gründet, aber freilich nicht darin erschöpft[1]). Es wird also vor dem Hintergrunde dieser „existenzialen Analytik des Daseins" eine Skizze der Ontologie des ästhetischen Phänomens vielleicht entworfen werden können.

Es ist das Hauptkennzeichen dieses ontologischen Grundansatzes, daß er idealistisch-hermeneutisch ist, darin die hauptsächliche Linie der transzendental-idealistischen Phänomenologie E. Husserls — wenn auch nicht geradlinig — fortsetzend[2]). Das

1) Vgl. M. Heidegger, „Sein und Zeit" I (Halle 1927). — Über die Naivität der sogenannten „realistischen" Ontologie, die von manchen Phänomenologen (wie etwa M. Geiger) als die vorurteilslose und „standpunktsfreie" Basis aller ontologischen Erörterungen über ein besonderes Phänomengebiet — handele es sich nun um das mathematische oder um das ästhetische — angesehen wird, ist kein Wort weiter zu verlieren!

2) Man kann die Intentionen der Husserlschen Phänomenologie, zum mindesten seit den „Ideen" von 1913, nicht ärger verkennen als dadurch, daß man ihr die vorgeblich „psychologistische" und „anthropologistische" Hermeneutik der Faktizität als fremd oder gar feindlich gegenüberstellt. Die Tendenz der hermeneutischen Phänomenologie geht (obzwar nicht ausschließlich) auf die weitere Konkretisierung der transzendental-idealistischen Grundhaltung der „Ideen", indem manche dort noch unbestimmt gelassenen Horizonte näher festgelegt werden, vor allem dadurch, daß die Endlichkeit nicht bloß des „psychologischen" Subjekts, sondern auch jeder in fundamentalontologischer Hinsicht relevanten Subjektivität statuiert wird, mit allen ihren weittragenden Konsequenzen (Tod, Geschichtlichkeit, „Schuldigsein" usw.). Diese Konsequenzen erstrecken sich, wie gezeigt werden wird, ebenso auf die Ästhetik wie z. B. auf die Philosophie der Mathematik. Diesen „Anthropologismus" mit dem alten, schon im I. Bande der „Logischen Untersuchungen" von Husserl endgültig überwundenen „psychologistischen Anthropologismus" zu verwechseln, heißt die gesamte Entwicklung der Phänomenologie seit 1913 radikal mißverstehen!

Digitized by Google

besagt, daß das menschliche Dasein systematisch ausgelegt wird als dasjenige Seiende, in dem wesenhaft die Möglichkeit von Seinsverständnis (und damit die Voraussetzung für die Ausbildung einer Ontologie) liegt.

Die Ontologie des Ästhetischen wird daher auch von der Analyse des ästhetischen (d. h. des künstlerisch schaffenden und ästhetisch „genießenden") Daseins aus entwickelt werden müssen.

Von einem noch irgendwie „realistisch" orientierten Standpunkt aus wird man die Selbständigkeit des „an sich seienden", des in irgendeinem Sinn doch „objektiven" Werkes betonen und seine gesonderte Berücksichtigung fordern. Man wird vielleicht sogar meinen, der ästhetisch „Rezeptive" stehe dem fertigen und an sich „subjektsunabhängigen" Werk rein aufnehmend, also erleidend gegenüber (*αἴσθησις* als ein *δέχεσθαι* und ein *πάσχειν*), und sein entscheidender Unterschied vom schaffenden Künstler, dessen seinshafter Schwerpunkt im Schaffen als Verhalten (Daseinsweise) liege, sei nur von einer solchen „realistischen" Grundauffassung aus verständlich zu machen. Demgegenüber ist aber grundsätzlich zu sagen: Schaffen und Rezipieren sind gerade in der ästhetischen „Sphäre" in ihrer letzten Wurzel prinzipiell ungeschieden: jede adäquate Rezeption ist ein Nachschaffen des Werks und jede echte Schöpfung ist „Vision" — besser: Schöpfung und Rezeption entstammen der Vision als ihrer gemeinsamen Wurzel[1]). Es besteht also gar nicht — auf dem prinzipiell extremen und letzten Niveau, auf dem alle hier gegebenen und angedeuteten Analysen sich halten sollen — die Frage, ob man die Ästhetik an der *αἴσθησις* oder dem *ἔργον* primär orientieren soll. Beide sind hier nicht nur korrelativ, sondern geradezu identisch.

III. Es ist also die Frage, welches die Existenz des ästhetischen Menschen (also gleicherweise des Künstlers und des „Genießenden") sei.

Die Stellung dieser Problematik zu der hermeneutischen Daseinsanalytik im voraus auch nur formal zu fixieren, ist schwierig. Die auf das „eigentliche" Dasein in einem ganz bestimmten Sinn von „historischer"[2]) (d. h. seiner selbst bewußter, sich selbst zu eigen seiender) Ent-deckheit zugespitzte existenziale Analytik kann nicht als formal-methodischer Rahmen dienen für die Lösung der hier

1) Vgl. dazu auch Lukács, l. c. S. 17, wo „der Schaffensprozeß als ein merkwürdiges Ineinander von Aktivität und Kontemplation erscheint".

2) Der Ausdruck „historisch" soll einerseits an die (Lebens-)Erfahrung (*ἱστορία* von *ἱστορέω* = *ἵστωρ εἰμί*) erinnern, andrerseits auf die „Geschichtlichkeit" des hier gemeinten Daseins anspielen.

Digitized by Google

vorliegenden Aufgabe. (Noch weniger enthält etwa eine „allgemeine" Daseinsform das ästhetische Dasein in der Weise einer Unterart.) Aber trotzdem ist sie von entscheidender methodischer Bedeutung. Man kann, wenngleich nur vorläufig und ohne jede logische Präzision, sagen: die existenziale Analytik des historisch-selbstbewußten „eigentlichen" Daseins dient als Hintergrund (Folie), vor dem sich — in einer gewissen Gegenbewegung — die neue Analyse entwickelt. Zwar handelt es sich seinsmäßig gerade wesenhaft nicht um *„modi deficientes"*, trotzdem ist die Begriffsbildung (das „Logische" daran) vielfach (keineswegs immer) privativ — aber diese „Privationen" müssen eben als positive Antithesen verstanden werden! — An dieser Stelle läßt sich über diese sehr prekären prinzipiellen Fragen nicht mehr sagen; das Vorhergehende soll nur klar machen, wie tief die Ontologie des Ästhetischen in ihrem Grundansatz bereits zu orientieren ist. Die ästhetische Existenz ist Alles Andere als eine der vielen möglichen, mehr oder minder gleichgültigen „Arten" und „Weisen" eines in seinen Grundstrukturen einheitlichen menschlichen Daseins.

Den Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der ästhetischen Existenz gibt die Zeitlichkeit als der fundamentale Horizont existenzialen Explizierens überhaupt. (Dieses „überhaupt" ist, wie soeben erläutert, *cum grano salis* zu nehmen). Es war schon vorhin (mit Lukács) von der „heraklitischen Struktur der ästhetischen Sphäre" gesprochen worden. Dies bezog sich schon in erster Linie auf das ästhetische Erleben und auf seine Zeitlichkeit. Zwar ist „jeder Akt und jedes Gebilde" der ästhetischen Sphäre „eine fensterlose Monade, die von allen anderen, gleichartigen Monaden ... prinzipiell nichts wissen, die mit ihnen, auf ihrer eigenen, der ästhetischen Dimension in keinerlei Beziehung gebracht werden kann". Die ästhetische Sphäre ist so, daß sie „ihre Elemente nur in einer ihnen völlig fremden Dimension, der theoretischen, wirklich umfaßt". Aber die „wahrhaft heraklitische Struktur" der ästhetischen Sphäre zeigt sich doch erst am Erlebnis, das durch seinen Zeitpunkt als mit sich identisches definiert ist. Weder ist das vom Schaffenden produzierte und das vom Rezeptiven genossene Werk „dasselbe", noch auch ist das „wirkende Werk als Schema der erlebbaren Erfüllung überhaupt" mehr als „ein Knotenpunkt heterogener Verhaltungen"; „es ist nur als eine identische Geltungsform da, aber die Identität hat kein Erfüllungssubstrat" [1]). — Dies bringt notwendig eine „Fremdheit der

1) Lukács, l. c. S. 37 f. — Vgl. auch S. 38, die folgende Stelle: „Wegen des normativen Erlebnischarakters des ästhetischen Aktes vermag selbst die Zugehörig-

Digitized by Google

erreichten reinen (ästhetischen) Subjektivität von der ‚Persönlichkeit' des Menschen" und die „Zerreißung des Ichs in die ‚wesenlosen' Subjektivitätsakte" mit sich, wenn auch „die Paradoxie, die sich in dieser ihrer zerstückelnden Wirkung zeigt, sich nur von einem sphärenfremden Gesichtspunkt aus ergeben kann" [1]).

Es bleibt indessen zu bedenken, daß diese ganze Darlegung — die das große Verdienst hat, die Frage der Zeitlichkeit innerhalb der ästhetischen Sphäre überhaupt aufzuwerfen — von dem vulgären Zeitbegriff getragen ist. Es wird darin noch kein Problem gesehen, daß die Zeit „vergeht", obwohl doch nur die Gegenwart, das ausdehnungslose „Jetzt", ist und die unendliche Vergangenheit wie die Zukunft nicht ist. Gerade das isolierte gegenwärtige Sein der „Jetzte" trägt das isolierte „normative Erlebnis", d. i. das Erlebnis als Erlebnis, in der ganzen extremen Zuspitzung seiner reinen Erlebnishaftigkeit — nachdem alles „Zufällige", nicht eigentlich zu dieser Gehörige abgefallen ist.

Aber die dem geschichtlichen Geiste eigene (die „eigentliche") Zeitlichkeit ist nicht Gegenwart mit den beiden nichtseienden „Horizonten" Zukunft und Vergangenheit, sie ist keine Aufeinanderfolge, kein Fluß von Gegenwartsmomenten. Es ist freilich schwer, sich von der gewohnten „vulgären" Anschauung, die so viel „*prima facie*"-Evidenz in sich trägt, zu entfernen, und wir müssen notgedrungen eine auf ihr beruhende Ausdrucksweise vorläufig beibehalten.

Wir finden so das historische Dasein entscheidend bestimmt — in seiner „Zeitart" — durch die Tatsache des Todes. Damit ist indessen nicht (oder wenigstens nicht primär) der individuelle Tod gemeint; es soll hier nicht angespielt werden auf das heute mitunter auch von Philosophen vielleicht allzu ernst genommene „letzte Stündlein", wir wollen nicht einstimmen in den heute allzuoft laut gewordenen Ruf „*memento mori*!". Es ist uns lediglich zu tun um die Grundtatsache, daß der historische Mensch als historischer streng genommen in jedem Augenblick seiner Existenz stirbt.

---

keit an „dasselbe" empirisch-psychologische Subjekt mehreren auf „dasselbe" Werk gerichtete Akten keine Identität zu verleihen (wenn diese auch — psychologisch — so ähnlich sein können, daß ihr Unterschied für die Psychologie mit Recht nicht in Betracht kommt). Die Ästhetik hat hier eine wahrhaft heraklitische Struktur, in ihr kann niemand zweimal in denselben Fluß steigen, nur daß dies hier keine von außen gezogene metaphysische Schranke, sondern ihre sphärentheoretische Grenze und positive Eigenart ist". — In diesem Zitat tritt die zeitliche Struktur des „heraklitischen" Flusses deutlich heraus.

1) Lukács, l. c. S. 39.

Digitized by Google

Vielleicht nicht einmal vorwiegend als Einzelner, sondern wesentlich als „kollektiver" obschon konkreter Träger des geschichtlichen Geistes, etwa als die jeweilige „Generation". Nicht auf subjektive Sentimentalitäten der „armen Seele" kommt es an[1]), sondern auf die Vorbedingung oder eigentlich den adäquaten Ausdruck der schöpferischen Freiheit des Geistes. Denn zugleich mit seinem immerwährenden Sterben wird der Geist. Daß er immerfort „stirbt", das heißt nichts anderes, als daß er immerfort in eine dunkle „Zukunft" hineinlebt, in welcher seine jeweils gegenwärtige konkrete Daseinsweise „vorbei" ist. Darin liegt die Grundparadoxie dieser „Zeitstruktur": daß der Geist als historischer weiß, daß er in der Zukunft sein wird und doch prinzipiell nicht weiß, wie er sein wird. Dieses leere „Daß" ist einerseits so etwas wie eine Drohung, aber andrerseits so etwas wie ein Aufruf zur schöpferischen Tat; es bedingt zugleich „Angst" und „Entschlossenheit". Wo immer der geistige Mensch schöpferisch wird, versucht er nicht seine Zukunft vorauszusehen, sondern steht vor der Notwendigkeit, Neues, „Unerhörtes" hervorzubringen —: den Kunststil von morgen wittert der Journalist, der Künstler schafft ihn! Was und wie beschaffen dieses Neue ist, das ist nicht im voraus zu „wissen", sondern das entscheidet erst (und ausschließlich) die schöpferische Tat selbst und zwar in Freiheit. Sie entreißt dem leeren Dunkel der Zukunft, in dem also auch nichts binden oder fesseln kann, die neue Gestalt; nichts kann die Angst und Mühsal dieser Geburt dem Geiste abnehmen.

Die *tabula rasa* des leeren „Daß" der Zukunft ist die entscheidende Bedingung für die Freiheit des Geistes. Die Zukunft ist also als etwas im voraus Ausgemaltes (Gewünschtes, Ersehntes), das Gegenwart werden soll, für das eigentlich historische Dasein undenkbar; ihr völlig lichtleeres Dunkel erdrückt prinzipiell alle derartigen Möglichkeiten; es verdammt sie zur Uneigentlichkeit, ja Unechtheit. Ebenso ist die „Vergangenheit" nicht das, was Gegenwart „war" und nun erledigt und unwiderbringlich verloren ist, sondern das „Ge-

1) Die bisherige existenziale Analytik entwickelt allerdings das Problem der Zeitlichkeit des „eigentlichen" (d. i. des sich zu eigenen, des historischen) Daseins aus der Spannung zwischen dem der Alltäglichkeit verfallenen „Man" und dem einsamen, angstbereiten und darin entschlossenen Selbst angesichts des Todes. Aber es wäre ganz abwegig, aus diesem wesentlich aus methodischen Gründen gewählten Gang der Explikation ethische, religionsphilosophische oder gar „erbauliche" Folgerungen zu ziehen. Wer solche Konsequenzen von der Fundamentalontologie erwartet, verkennt ihre Grundabsicht.

Digitized by Google

wesene", das unsere eigene (historische) Faktizität als „gewesende" ausmacht. Denn diese Gewesenheit ist die Quelle der Fähigkeiten, vermöge deren das Dasein ist. Die Existenz des geschichtlichen Menschen ist kein totes Vorhandensein, sondern Seinkönnen und zugleich darum Wissen, ist „Verstehen". (Das Wort hat den bedeutungsvollen Doppelsinn von „Können" und „Wissen", ebenso wie das französische „*savoir*" und in schwächerem Maße das englische „*to know*".) Als ein solches Seinkönnen ist die Existenz zwar zukünftig, aber die Möglichkeiten solchen Seinkönnens sind keine leeren, sondern „geworfene", durch die Gewesenheit des Daseins, die seine „Wirklichkeit" ausmacht, bestimmte Möglichkeiten. Man kann also, nur dem Wortlaut nach paradox, sagen: Die Möglichkeiten des Daseins sind ausschließlich wirkliche (nicht leere, „ideale") Möglichkeiten, aber alle Wirklichkeit des Daseins besteht andererseits in seiner Möglichkeit. Hinsichtlich der Zeitlichkeit besagt das: Alle Zukünftigkeit des Daseins ist „gewesende" und alle seine Gewesenheit ist zukünftig. Zukunft und Gewesenheit schließen sich zum Lebenskreis des Daseins zusammen und verschlingen in ihrer Einheit die Gegenwart: die wesenhaften Modi der eigentlichen Zeitlichkeit haben relativ auf eine vorgängig etwa angesetzte Gegenwart den Charakter von „Entrückungen" („Ekstasen"). Was allein „bleibt", ist der (historische) „Augenblick", der aber keineswegs „Gegenwart" ist, sondern selbst — vermöge seiner „angstbereiten Entschlossenheit" — die Einheit der „Entrückungen" im „geworfenen Entwurf" der „gewesen(d)en Zukunft" bezeichnet. In diesem „Augenblick" geschieht die schöpferische Tat des Geistes.

IV. So stellt sich die Zeitlichkeit jeglichen rein geschichtlichen Geistes dar. Ist darunter auch der künstlerische „Geist", das ästhetische Erleben und überhaupt „Dasein" begriffen? Ist das Ästhetische ein rein geschichtliches Phänomen? Kann das Schicksal des künstlerischen „Geistes", das ganz eigentümliche Verhängnis des Genies von der „geworfenen Möglichkeit" und der „gewesenden Zukunft" aus verstanden werden? Steht die heraklitische Struktur des ästhetischen Erlebens mit der historischen Zeitlichkeit in Einklang, und fügt sich die Abenteuerlichkeit des Künstlers der Bindung durch die „Geworfenheit" seiner Möglichkeiten?

Daß das Dasein des Künstlers wie das des geschichtlichen Menschen überhaupt wesentlich Seinkönnen (Verstehen) ist, scheint aus dem Ausdruck „Kunst" selbst, der von „können" abgeleitet ist, hervorzugehen. Ein Künstler ist, „wer seine Kunst versteht". — Aber trotzdem: ein wahrer Künstler ist, wem ein Meisterwerk ge-

Digitized by Google

lingt. Zum „Gelingen" gehört mehr als „Können" — und in gewissem Sinn auch weniger. Für das seiner Sache absolut sichere Können kann die Frage des Gelingens gar nicht gestellt werden. Es ist z. B. sinnlos zu fragen, ob die Auflösung einer Gleichung ersten Grades mit einer Unbekannten „gelingt"; eine solche Gleichung kann eben stets aufgelöst werden. Das Phänomen des „Gelingens" tritt nur auf, wenn das Können nicht sicher ist; es gehört dazu also in gewissem Sinne ein Nichtausreichen (ἐκλείπειν) des Könnens. Andererseits überragt gerade deshalb das Gelingen das Können so sehr, daß es auf den Grad des Könnens gar nicht mehr anzukommen scheint. Das „Glück", welches das Gelingen durch seine „freie Gunst" schenkt, leistet also mehr als alles Können und bedarf für sein Eintreffen u. U. nur sehr wenig, manchmal anscheinend gar nicht des „Könnens".

Das Dasein des Künstlers (des „Genies") ist demnach jedenfalls nicht lediglich als Verstehen (Seinkönnen) zu denken. Wieder hat bereits Schelling diesen entscheidenden Punkt gesehen: In die Kunst des Genies geht außer dem „was insgemein Kunst genannt wird" (wir würden heute sagen: „Technik"), „was aber nur ein Teil derselben ist, nämlich dasjenige an ihr, was mit Bewußtsein, Überlegung und Reflexion ausgeübt wird, was auch gelehrt und gelernt, durch Überlieferung und durch eigene Überlegung erreicht werden kann" noch „das Bewußtlose" mit ein, „was ... allein durch freie Gunst der Natur angeboren sein kann", die „Poesie in der Kunst" (III, 618)[1].

Das Dasein des Künstlers ist also (zum mindesten auch) ἀπὸ τύχης; die Tyche hat an ihm wesentlichen Anteil. Hier liegt die Grenze für die Herrschaft des „Verstehens", des Seinkönnens als bestimmender existenzialen Kategorie des Genies.

Von einer anderen Seite aus gesehen erscheint derselbe Grundtatbestand, wenn die „Geworfenheit", die alle „Faktizität" und damit alle — notwendig faktische, reale — Möglichkeit rein geschicht-

1) Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, §§ 45—50. — Es ist hier keine eingehende Erörterung des kantischen Geniebegriffs möglich. Es sei nur angeführt die Definition: „Genie ist die angeborene Gemütsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt". Vgl. die folgenden Stellen: „... daher der Urheber eines Produkts, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat, dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken ..." — „Wenn man aber auch selbst denkt und dichtet, ja sogar ... manches erfindet, so ist dieses doch auch noch nicht der rechte Grund, um einen solchen (oftmals großen) Kopf ... ein Genie zu nennen: weil eben das auch hätte können gelernt werden ..." (S. 178—81 der 1. Auflage).

Digitized by Google

lichen Daseins kennzeichnet, auf die mögliche Grenze ihrer Geltung betrachtet wird.

Auch die „Geworfenheit", zeitanalytisch ausgedrückt die „Gewesenheit", hat ihre Grenze; sie beherrscht nicht total das Dasein des Genies. Der „Lastcharakter" des Daseins, den es selbst in dem „Existenzial" „Gewesenheit" übernimmt, dem gegenüber alle „freie" Stimmung als eine bloß „befreite", eine bloß „gehobene" erscheint, findet sein Ende da, wo die „freie Gunst der Natur", das prinzipiell nicht-historische, glückhafte und abenteuerliche Schicksal des Künstlers beginnt[1]).

Die Weise des Existierens, die damit beginnt, bedarf einer neuen existenzialen Kategorie zu ihrer Charakteristik. Formal handelt es sich dabei offenbar um ein Analogon zu einem jener „Existenzialien", durch die die hermeneutische Phänomenologie das Dasein in seiner Existenz kennzeichnet; man kann eine solche neuartige Seins-Kategorie also etwa als Quasi- oder als Para-Existenzial bezeichnen[2]). Das hier in Frage kommende Paraexistenzial steht in

1) Auch dies hat Schelling in seiner Art klar ausgesprochen (III, 617): „So wie die ästhetische Produktion ausgeht vom Gefühl eines scheinbar unauflöslichen Widerspruchs, ebenso endet sie nach dem Bekenntnis aller Künstler ... im Gefühl einer unendlichen Harmonie, und daß dieses Gefühl, welches die Vollendung begleitet, zugleich eine Rührung ist, beweist schon, daß der Künstler die vollständige Auflösung des Widerspruchs, die er in seinem Kunstwerk erblickt, nicht sich selbst, sondern einer freiwilligen Gunst seiner Natur zuschreibt ... Denn so wie der Künstler unwillkürlich und selbst mit innerem Widerstreben zur Produktion getrieben wird ...., ebenso kommt auch das Objektive zu seiner Produktion gleichsam ohne sein Zutun ... hinzu. Ebenso wie der verhängnisvolle Mensch nicht vollführt, was er will, oder beabsichtigt, sondern was er durch ein unbegreifliches Schicksal ... vollführen muß, so scheint der Künstler, so absichtsvoll er ist, doch ... unter der Einwirkung einer Macht zu stehen, die ihn von allen anderen Menschen absondert und ihn Dinge auszusprechen oder darzustellen zwingt, die er selbst nicht vollständig durchsieht und deren Sinn unendlich ist."

2) Man könnte daran denken, anstelle des Terminus „Paraexistenzial" den Ausdruck „parahistorisches Existenzial" zu wählen. Dies würde darauf hinauslaufen, den Begriff des Existenzials formal zu erweitern, so daß er auch die nicht-historischen Erscheinungen mit deckt. Dies wäre immerhin ernsthaft in Erwägung zu ziehen, weil ja der Begriff des Existenzials und damit auch der Existenz selbst in der bisherigen existenzialen Analytik ohnehin in einer doppelten (einer weiteren und einer engeren) Bedeutung gebraucht wird. Die „Geworfenheit" steht als Charakter der „Faktizität" (Wirklichkeit) in einem gewissen Gegensatz zur „Existenz" (die als „Verstehen" Seinkönnen, also Möglichkeit ist); sie ist also im engeren Sinn kein Existenzial sondern eine Daseins-Kategorie des Faktischen; trotzdem gilt sie im weiteren Sinn als ein solches.

Bedenklich ist allerdings an einer solchen Erweiterung des Begriffs des Existenzials, daß durch sie vielleicht doch spezifische Strukturen des Nicht-

Digitized by Google

Analogie zu den beiden Existenzialien der „Geworfenheit" und des „Entwurfs"; es muß sowohl für die „Möglichkeit" wie auch für die „Wirklichkeit" des Seins des Daseins aufkommen. Denn von beiden Seiten her, von der des Entwurfs (des Seinkönnens) wie von der Geworfenheit aus, kam die Explikation an eine Grenze, die durch das Eingreifen des naturhaften Schicksals gesetzt wurde.

Das in Rede stehende Paraexistenzial möge „Getragenheit" genannt werden. Der Ausdruck ist seinem Wortlaut nach in gewissem Sinne mißverständlich. Denn „getragen" wird doch anscheinend immer irgendwie eine Last. Das aber ist hier gerade nicht gemeint und *a limine* abzuweisen[1]). Man sollte vielmehr beim „Getragenwerden" (*vehi*, φέρεσθαι) an die eigentümliche schwerelose Bewegtheit der Gestirne in der Auffassung der Antike (nicht etwa der Newtonschen Himmelsmechanik, nach der ja am Gestirn Gravitation und Zentrifugalkraft unausgesetzt zerren!) denken; an die Bewegtheit des θεῖον bei Aristoteles[2]), die trotz ihrer Schwerelosigkeit durchaus nichts Wesenloses an sich hat, sondern viel mehr Stabilität und Substanz als die Bewegtheit des menschlichen Lebens, das nach den Worten des Dichters „wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen, jahrlang ins Ungewisse hinabstürzt"[3]).

Dem Künstler kommt also, nach dieser Darlegung, insofern er Genie ist, insofern er *„Deum patitur"*, die Seinsweise der „Getragenheit" zu. Sie kennzeichnet sein Dasein freilich ebensowenig vollständig, wie die „Geworfenheit" und der „Entwurf" allein. Denn der Künstler bleibt auch als Künstler dem Geschichtlichen, dem (Selbst-) Bewußtsein verhaftet. Auch Schelling sagt dies ausdrücklich (III, 618): „... so haben doch die Götter auch die Ausübung jener ursprünglichen Kraft (der „Poesie") an das ernstliche Bemühen der Menschen,

---

Historischen unversehens den besser bekannten „historischen" Strukturen auf dem Umweg über gewisse vorgeblich ganz „neutrale" Formalitäten zu Unrecht angeglichen werden.

1) Besser wäre vielleicht, abgesehen von der etwas ungünstigen Wortform, „das Schweben" oder gar „die Schwebe" (vgl.: „in der Schwebe"). Aber auch dieser Ausdruck hat den störenden Nebensinn des „bodenlosen" Schwebens im „Wesenlosen". Und auch das ist ja gerade nicht intendiert!

2) Schon bei Homer heißt es häufig von einer Göttin: ῥεῖα παρεξελθοῦσα (z. B. Odyss. X, 573 f.), was dieselbe Bewegtheitsweise andeutet.

3) Hölderlin in „Hyperions Schicksalslied", wo die Bewegtheit der Götter durch die Verse: „Schicksallos wie der schlafende / Säugling atmen die Himmlischen" im Gegensatz zu den Sterblichen gekennzeichnet wird. (Vgl. „Es schwinden, es fallen / die leidenden Menschen / blindlings von einer / Stunde zur andern . . . .)

Digitized by Google

an den Fleiß und die Überlegung so fest geknüpft, daß die Poesie, selbst wo sie angeboren ist, ohne die Kunst nur gleichsam tote Produkte hervorbringt .... Es läßt sich ... noch eher erwarten, daß Kunst ohne Poesie als daß Poesie ohne Kunst etwas zu leisten vermöge ..." Der Künstler ist also ein Zwischenwesen zwischen reiner Natur und reinem Geist — wie jeder wache und erwachsene Mensch. Aber er ist dadurch vor anderen ausgezeichnet, daß in ihm das Naturhafte und das Geschichtlich-Geistige, das „Bewußte" und das „Bewußtlose" sich völlig durchdringen.

Dies ist nun eigentlich „wider die Natur" (im allgemeinen Sinn von φύσις), es ist kein Entspannen der „metaphysischen" Grundspannung zwischen Natur und Geist; es ist ein bloß momentanes, irgendwie immer kontingentes, „glückhaftes" und deshalb fragiles Stillstellen, ein äußerst labiles Gleichgewicht der beiden antagonistischen Grundkräfte des Seins. Die Existenz des Künstlers ist also von einer schlechthin unvergleichlichen Abenteuerlichkeit. Er existiert zwischen der letzten Unsicherheit des „geworfenen Entwurfes" und der letzten Sicherheit der „Getragenheit", zwischen der äußersten Fragwürdigkeit alles historischen und der absoluten Fraglosigkeit alles naturhaften Seins. Er wird zu gleicher Zeit sich selbst zur Frage und nicht zur Frage, — worin freilich eine ganz unvergleichliche Fragwürdigkeit „höherer Ordnung" zu liegen scheint[1]).

Wie drückt sich nun dieser paradoxe „Seinscharakter" des Künstlers in der ihm eigentümlichen Zeitlichkeit aus? Kann von der Eigenart der „Zeitlichkeit des ästhetischen Daseins" aus vielleicht die „heraklitische Struktur der ästhetischen Sphäre" erhellt werden?

Getragenheit bedeutet zeitlich „Gegenwart". Allerdings nicht die Gegenwart der vulgären Zeit, das „Jetzt" mit den beiden nichtseienden Horizonten der Vergangenheit und Zukunft. Sondern die „ewige Gegenwart", die für sich allein ist: in sich vollendet, sich selbst genügend. Das Kennzeichen dieser „ewigen Gegenwart" ist ihre Ruhe, ihr Unbedrohtsein von seiten anderer „Zeitgestalten". Das „Jetzt" der vulgären Zeit ist immerfort bedroht, von der Zukunft her. Die vulgäre Zeit „vergeht" vermöge der extremen Korruptibilität ihrer Elemente, der „Jetzte". Als vergangene „stehen" diese dann freilich „still", aber sie sind nicht

1) Es ist dies ein typisches Beispiel eines „hyperontologischen" Phänomens — oder soll man sagen „Hyperphänomens"?

Digitized by Google

mehr[1]). Die „ewige Gegenwart" hingegen ist ohne Beziehung zu Zukunft und Vergangenheit: sie hat keine Horizonte, sie ist „kosmisch" in sich abgeschlossen; nicht mikrokosmisch, sondern eher makrokosmisch, denn es gibt nichts, was sie nicht umfaßt. Sie steht nicht still, sondern sie „kreist". (Man denke an die metaphysische Bedeutung der κυκλοφορία in der antiken Philosophie.) Sie hat sogar in einem gewissen sekundären Sinn so etwas wie Zukunft und Gewesenheit, genauer „znkünftige und gewesene Gegenwart" (was jede Verwechslung mit der ursprünglich-geschichtlichen „gewesen(d)en Zukunft" ausschließt); aber diese sind nicht „nichtseiend", sondern als „Gegenwartsmomente" der Gegenwart selbst im Sein ebenbürtig. Der „verhängnisvolle Mensch" lebt in solcher „ewig-gegenwärtigen" Getragenheit; er sieht die Zukunft voraus: er lebt in ihr wie in der Gegenwart, ebenso ist ihm auch alles Gewesene „gegenwärtig" und so zu eigen — nicbt als Last und ergriffen in der angstbereiten Entschlossenheit, sondern so, als wäre es nicht „vorbei"[2]). „Vorbei" ist für ihn „ein dummes Wort". Er kennt den *amor fati*.

— Aber der Künstler? — — Er hat teil an beidem: an der ewigen Gegenwart des „Verhängnisses" und an der gewesenden Zukunft des geschichtlichen Daseins. Er ist das Zwischenwesen κατ' ἐξοχήν — und, da der Mensch als solcher Zwischenwesen ist —: er ist Mensch κατ' ἐξοχήν, „der Mensch ‚ganz'"[3]), der ent-deckte Mensch, — entdeckt in der ganzen Fragilität seines Daseins. Der Künstler allein hat den „über Allem schwebenden, Alles vernichtenden Blick" der Ironie.

---

1) „Dreifach ist der Schritt der Zeit:
Zögernd kommt die Zukunft rangezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit."
(Friedrich Rückert,
nach einem orientalischen Spruche.)

2) Die „Stimmung" der „ewig-gegenwärtigen Getragenheit" kennzeichnen sehr schön diese Verse Goethes:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, du kannst dir nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

3) Lukács, l. c. S. 9.

Digitized by Google

Welches aber ist die Zeitlichkeit des Ironischen? — Der Blick der Ironie schwebt über Allem und vernichtet Alles. Die Einheit dieser beiden „Handlungen" ist das Entscheidende. Was „über Allem schwebt", hat die Zeitgestalt der „ewigen Gegenwart", was Alles „vernichtet", die des in sich nichtigen „Jetzt" der vulgären Zeit, hinter dem aber zuletzt der „Augenblick" der eigentlichen (historischen) Zeit in seiner Einheit von Angst, Entschlossenheit und „Schuldigsein" (d. i. Nichtigsein) steht. Genauer: das „vernichtende" Moment der künstlerischen Ironie sieht die Gegenwart als nichtiges „Jetzt" vom eigentlichen (geschichtlichen) Dasein aus; das „wache", „nüchterne" Auge der Ironie vernichtet, kritisch „ent-gegenwärtigend". — Aber das andere Auge des ironischen Blickes ist ein „träumendes" Auge, es schwebt — träumend und im Schellingschen Sinn „bewußtlos" — über Allem. Das so schwebende Moment der künstlerischen Ironie liebt die Welt, es ist, seinem Sein nach, Sympathie mit dem Kosmos. Darum hat es kosmische, ewige Gegenwart.

Wie aber können diese beiden „Augen" sich zu einem Blick vereinigen? Wie können sich die beiden entgegengesetzten Zeitgestalten der ewigen Gegenwart und des nichtigen Jetzt (bzw. des in der gewesenden Zukunft verschlungenen Augenblicks) zu einer zusammenfinden — zur Zeitlichkeit des ironischen Daseins? Die Möglichkeit dieser Vereinigung muß als ein Wunder erscheinen, aber sie besteht: es gibt das Wunder der Kunst. Die Paradoxie dieses Wunders läßt sich nicht wegerklären, es läßt sich nur zeigen, daß sie mit der Paradoxie des Ästhetischen selbst identisch ist.

Die Zeitlichkeit des Ästhetischen ist der „ewige Augenblick" oder auch das „ewige Jetzt" (— insofern das vulgäre „Jetzt" das ontologische Derivat des geschichtlichen „Augenblicks" ist). Das Paradox besteht darin, daß das nichtige, vergängliche „Jetzt" oder der notwendig in der zugespitztesten Form „jeweilige" Augenblick (in dem der Geist „stirbt und wird") ewig sein soll. Dieses Paradox ist aber nichts anderes als das uns schon genugsam bekannte Paradox des ästhetischen „Mikrokosmos" (der „fensterlosen Monade") und der ästhetischen Sphäre, die „ihre Elemente nur in einer ihnen völlig fremden Dimension . . . wirklich umfaßt". Denn der ästhetische „Mikro-kosmos" ist vor allem Kosmos, für sich selbst ist er keineswegs „klein", sondern er hat die Totalität aller seiner Möglichkeiten in sich „zur Wirklichkeit reifen" lassen. Den Namen Mikrokosmos kann ihm nur der außerhalb der ästhetischen Dimension Stehende geben. — In letzter Zuspitzung folgt aus jenem kosmischen Charakter

Digitized by Google

des Werks die oft genannte „heraklitische Struktur" der ästhetischen Sphäre. D. h. zeitlich angesehen ist das Werk nur in einem Augenblick (bzw. Jetzt); es ist „jetzt" dies Werk und ist es schon „jetzt" nicht mehr! Die Gunst des Moments, die es — für den Künstler und reinen Rezeptiven gleicherweise — soeben schuf, ist verweht mit dem kurzen Moment: „Was du — nicht von der Minute, sondern vom ausdehnungslosen Augenblicke — ausgeschlagen, gibt keine Ewigkeit zurück!" Diese absolute Diskontinuität der Zeit folgt aus dem Kosmos-Charakter, dem schlechthin isolierenden, des Werks.

Diesen fruchtbaren (und vielleicht auch furchtbaren) Augenblick erlebt der Künstler, indem er das Werk „vollendet". Denn als vollendetes ist es sofort von aller Korruptibilität der Materie und aller Labilität der Seele bedroht. Er hat es nicht „entschlossen" geschaffen. Vielleicht hat ihn äußerste Entschlossenheit erst dahin gebracht, daß er die „freie Gunst der Natur erfuhr". Aber niemals zwang er mit seiner Entschlossenheit die Natur in ihm, sondern sie gab sich ihm frei. Sein zeitliches Dasein ward also vom geschichtlichen „Augenblick" (der gewesenden Zukunft) verwandelt in diejenige Zeitgestalt, in der die „Natur" als freie sich ihm gab. Indem sie sich so ihm gab, „trug" sie ihn: getragen erlebte er die Vollendung „seines" Werkes. Aber sofern er dies wach erlebte, sofern er es erfuhr (ἱστόρησε), war das Sein seines Daseins nicht nur Getragenheit, sondern auch geworfener Entwurf; denn alles Erfahren versteht, d. h. legt aus. Der Künstler schafft und vollendet sein Werk ja nicht wie die Traumtänzerin tanzt: bewußtlos wie die Schlafwandlerin. Wohl hat die Treffsicherheit seines Genies etwas „Nachtwandlerisches" an sich, trotzdem ist gerade das Genie „wach" und von letzter Klarheit durchleuchtet; aber eben nicht schlechthin „wach" und „nüchtern", sondern von der „göttlichen μανία" hingerissen.

Der Künstler, in der Vollendung seines Werks begriffen, ist also „augenblicklich" (zukünftig-gewesend) und „ewig"; er ist dies beides zugleich und weiß, daß er dies Unvereinbare zugleich ist; er weiß damit, daß er „wesenlos", daß er „reines Phänomen" ist: metaphysischer Abenteuerer und ent-deckt als solcher; sein „Sein" ist Schein und Wahrheit zugleich: es ist Ironie.

Aber er kann nicht Mensch sein, er kann nicht leben als dieser ironische Zwitter zwischen fragwürdigem Sein und fraglosem Schein. Vom „ganzen Menschen" aus gesehen (den die Kunst leider nicht, trotz Schelling, zum Höchsten bringt) ist seine Persönlichkeit aufgelöst in „wesenlose Subjektivitätsakte". Als historische Person, als die er doch faktisch-geschichtlich da ist, ist er problematisch. Gewiß,

Digitized by Google

sein „*œuvre*“ — nicht sein „Werk“ (*ouvrage*) — ist eine geschichtliche Tatsache: aber diese geschichtliche „Reihe seiner Werke“ liegt ganz außerhalb der genuin ästhetischen Sphäre: seine gesammelten „Werke“ sind seine Werke nicht mehr; an ihnen rätseln die „Epigonen“ herum — und auch er selber: als geschichtlicher Mensch ist er sein eigener Epigone!

So ist die Kunst — und das Ästhetische überhaupt — dem Leben fremd und ent-deckt doch das Phänomen des Lebens in seiner „hyper-ontologischen“ Abgründigkeit. So ist sie „getragen“, unbekümmert und unbedroht von Tod und Schuld — und doch zugleich „geworfen“, aller Vergänglichkeit und Nichtigkeit verhaftet: fragil in diesem Ausgespanntsein über dem letzten Abgrund und in dieser Fragilität durchsichtig, den Blick in die Tiefe freigebend, nicht auf das ἕν Plotins, sondern auf die letzte Zweiheit und Zwietracht der „Wurzeln“ (ῥιζώματα) des Seins, die der endliche Mensch zu heilen nicht berufen ist.

Digitized by Google

Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks.

Ein Streifzug durch Grundfragen der verstehenden Wissenschaften.

Von

L. F. Clauß (Jerusalem).

Über das Werk eines zeitgenössischen Dichters zu urteilen hält sich fast jeder Gebildete (und noch mehr der Halbgebildete) für befugt, falls er nicht einer ist, der die Befassung mit dichterischen Werken von vornherein als einen Unfug ablehnt. Sagt aber der urteilende Zeitgenosse von einer Dichtung oder dem Teile einer solchen: „Ich verstehe das nicht", so ist dieser Satz nicht so sehr als ein Urteil über ihn selbst, den Hörer oder Leser, gemeint, sondern als ein Urteil über das Werk, und zwar ist es ein Tadel: der Dichter habe sich ihm, dem so verständnisvollen Leser, nicht verständlich gemacht. — Ist der Dichter ein Zeitgenosse nicht des Lesers, sondern seines Großvaters, so kann es sein, daß der Leser sich nicht mehr so ohne weiteres für urteilsfähig hält: er liest dann wohl eine „Einleitung des Herausgebers" oder läßt sich bei Gelegenheit durch einen literaturkundigen Vortrag belehren. Schon bei Goethe aber, der doch mit uns noch mehr oder weniger durch die gleiche deutsche Sprache verbunden scheint, legt sich die „historische Interpretation" auch des sprachlichen Ausdrucks ins Mittel, die sogenannte Goethe-Philologie. Und gehen wir weiter zurück in der Geschichte: ein Werk Wolframs von Eschenbach kann der gewöhnliche Gebildete überhaupt nicht lesen, sondern nur der Fachphilologe. Von unserer Kunst- und Schriftsprache rückwärts bis zu Luther, der ihr Schöpfer ist, reicht ein Zusammenhang, der sich dem philologischen Bewußtsein in Form der Selbigkeit darstellt: die Sprache Luthers hat sich zur heutigen Sprache abgewandelt („entwickelt"). Zwischen der Sprache Luthers und der Wolframs aber ist ein Bruch, ein Wandel des inneren Vorbilds sprachlicher Gestaltung. Wir denken dabei nicht an den Lautwandel vom Mittelhochdeutschen zum Neuhochdeutschen, sondern daran: Luthers Sprache will eine Allvolkssprache sein, verständlich und heimisch für jeden Volksgenossen, während die Sprache Wolframs

Digitized by Google

eine Standessprache ist und sein will. Sie will nicht vom Volke insgesamt gehört, verstanden und im sprachlichen Kunstwerk genossen werden, sondern nur von einer in ganz bestimmten Formen erzogenen höfisch-ritterlichen Oberschicht.

Hierin schon kündigt sich eine bestimmte Wechselbezogenheit zwischen sprachlicher Gestaltung und ihrem möglichen Versteher an. Es muß einer besonderen Untersuchung überlassen bleiben, zu klären, ob und wieweit sprachlicher Ausdruck ein Ausdruck-an-sich sein kann, ohne Bezogenheit auf einen möglichen Versteher. Ein sprachliches Kunstwerk ist, als ein Werk, auf eine verstehende Gemeinschaft bezogen: auf eine wirkliche oder eine nur gedachte. Je eigenartiger das Werk ist, desto eigenartiger der in ihm vorgezeichnete mögliche Versteher. Eine rein lyrische Dichtung ist denkbar (und oft genug verwirklicht), in welcher der Dichter zu zwei oder auch nur einem einzigen Hörer spricht: zu sich selbst und einem mit ihm in Gemeinschaft erlebenden, als sehr vertraut gedachten Menschen, oder nur zu sich selbst allein. Nur innerhalb dieser vertrautesten Gemeinschaft, zuletzt der Gemeinschaft mit dem gleichsam hinaus- und hinübergestellten eigenen Selbst, wird das Werk verstanden. Alle anderen, die darnach sonst noch etwa das Werk zu verstehen trachten, verstehen nur, was in ihnen angeregt wird, nicht aber das ursprünglich geschaffene Werk. In solchem Falle liegt die Grenze des Verstehens also in der einzelmenschlichen Besonderheit (zuletzt des Dichters selbst) oder in der Besonderheit einer Gemeinschaft zweier Einzelmenschen, die ganz von deren einmaliger Eigenart bestimmt ist.

Anders im Falle der Standesdichtung. Wolfram z. B., der aus dem Erleben der höfisch-ritterlichen Gesellschaft heraus und für diese Gesellschaft dichtet, hat — in seinen überlieferten Hauptwerken wenigstens — nicht dieses oder jenes einmalige Einzelwesen als Hörer im Auge, sondern einen gewissen Hörer- und Versteher-Typus: den höfisch erzogenen und in den Formen des ritterlichen Standes erlebenden Sprachgenossen. Nur, wem die typischen Erlebnisinhalte und Erlebensformen der höfisch-ritterlichen Gesellschaft jener Zeit vertraut sind, d. h. wer sie selbst aus erster Hand — und zwar in Selbstverständlichkeit, als ein Zugehöriger, nicht als ein Zuschauer — erlebt hat[1]), kann ihre sprachlichen Niederschläge, z. B. eine höfisch-ritterliche Dichtung mit ihrer typischen Gestaltung typischer Erlebnisinhalte, aus erster Hand verstehen. Das bedeutet also: nur der

1) In der üblichen phänomenologischen Terminologie ausgedrückt: wem solche Erlebnisse „originär gegeben" sind oder waren.

Digitized by Google

Zeitgenosse kann es, der „selbstverständlich" Miterlebende. (Und auch dieser versteht nur mehr oder minder vollkommen, weil jedes Kunstwerk, auch das zu einem historischen Versteher-Typus sprechende, noch einzelmenschliche Gehalte birgt, die — soweit sie überhaupt in eine Typik eingehen — in eine Typik ganz anderer Art zu ordnen sind als in eine historische.)

Demgegenüber ist alles andere Verstehen ein Verstehen aus zweiter Hand, dem sein Gegenstand nicht mehr „originär" und damit nicht in der Weise der Selbstverständlichkeit gegeben sein kann. Es verhält sich zu jenem eigentlichen und unmittelbaren Verstehen wie die Bühne zum „wirklichen" Leben. Der Versteher muß sich gleichsam innerlich eine Bühne errichten, auf der er selbst die Rolle des Urverstehers — im Falle der Werke Wolframs die Rolle des höfisch-ritterlichen Menschen — spielt und auf dem Umwege über diese Rolle das Werk aus zweiter Hand versteht. Er *ist* nicht das in der Dichtung selber als ihr möglicher Versteher vorgezeichnete „Korrelat", sondern er *spielt* es. Die Rolle aber will erst studiert und eingeübt sein, und die Bühne mitsamt ihrer Ausstattung an Kulissen und Requisiten muß erst aufgebaut werden. Hierin liegt der Sinn philologischer Forschung.

Die philologische Arbeit betätigt sich an zwei aufeinander bezogenen Gegenständen: am Werke selbst und an seinem Versteher. Aus erster Hand gegeben ist ihr aber nur der Versteher, vielmehr der im Verstehen Auszubildende, zunächst der Forscher selbst. Das Korrelat aber, das sprachliche Kunstwerk, ist nur soweit als solches gegeben, wie die Ausbildung des Verstehers vorgeschritten ist: in der Ausbildung des Verstehers bildet sich („konstituiert sich") und verwirklicht sich das zu verstehende Kunstwerk. Der erste Schritt dieser Ausbildung ist — im Falle z. B. einer mittelalterlichen Dichtung — die Erlernung der Sprache im äußerlichsten Sinne, d. h. die Einprägung ihres Wortbestandes und der Regeln seiner grammatischen Handhabung. Diese Erlernung aber bedeutet eine rein stoffliche Zufuhr, und an ihr nun erst ist eine verstehende Arbeit zu leisten: diese Sprache muß als Ausdruck verstanden werden, als Ausdruck von etwas, nämlich als Ausdruck eines mannigfaltig bestimmten, z. B. geschichtlich bestimmten, geistigen Typus, der sich aber nicht allein in seiner Sprache, sondern auch in anderen Ausdrucksfeldern ausdrückt. Die Sprache muß also verstanden werden als Teil eines Gesamtausdrucks, hier einer Kultur, und durch diesen Gesamtausdruck führt der Zugang zum Wesen des in ihm sich ausdrückenden Geistes. Wer die Sprache aus diesem Gesamtausdruck herausreißt und für sich

Digitized by Google

„erlernt", erlernt nicht eine Sprache, sondern ein Wörterbuch und eine Grammatik[1]). Jedes einzelne Wort einer Sprache ist, als Lautgebilde wie als Sinngebilde, in einem bestimmten Stile gestaltet, und das bedeutet: seine Gestalt hat dieselben Züge, die auch in allen anderen Gestaltungen dieser selben Sprache und der gesamten besonderen Kultur, deren Teil sie ist, sich als die bestimmenden, die gestaltenden, erweisen und aus denen die Einheit des Gesamtausdrucks erwächst. Zum Gesamtausdruck eines Standestypus, also zur Sonderkultur eines bestimmten Standes, gehört nicht so sehr eine besondere Sprache (im grammatikalisch-lexikalischen Sinne), als eine bestimmte Sprechweise, die ihrem Wesen nach einer bestimmten Leibeshaltung, einem bestimmten Gebärdenstile zugeordnet, ja selbst eben ein Teil der Gesamtgebärde dieses Typus ist. Man kann nicht die Sprechweise eines Gecken üben in der Leibeshaltung und mit dem Minen- und Gebärdenspiel eines Rüpels („Geck" und „Rüpel" sind freilich keine Standestypen!); man kann nicht eine höfische Sprache sprechen (oder sich diese Sprache gesprochen denken) auf dem Hintergrund eines im übrigen dörflerischen Gesamtausdrucks. Und man kann nicht Wolframs Sprache als einen Ausdruck verstehen, wenn man ihn nicht als Teil einer höfisch-ritterlichen Welt des Ausdrucks versteht und mit dieser Welt vertraut ist; wie der Schauspieler seine Rolle nicht spielen kann, wenn er nur einen Text gelernt hat und nicht den Gesamtausdruck der zu spielenden Rolle beherrscht und in die Welt des Stückes innerlich eingelebt ist[2]).

Angenommen nun, dieses Verstehen aus zweiter Hand, bei dem der Nachversteher die Rolle des Urverstehers einübt und auf seiner inneren Bühne spielt, sei wirklich vollkommen erreicht: wie weit nun stellt sich das Kunstwerk dem Nachverstehenden dar?

Für den Urversteher ist die Sprache als solche das Selbstverständliche. Die Formen der zeitgenössischen Sprache seines Standes sind die ihm gewohnten Formen seines eigenen sprachlichen Ausdrucks: sie liegen in ihm selbst bereit und umgeben ihn gleichsam als die

1) Gegen diese Erkenntnis wird bei der üblichen Ausbildung der Philologen vielfach erfolgreich gesündigt.

2) Hiermit kennzeichnet sich die Philologie als eine Ausdrucksforschung, wenn auch viele Vertreter dieses Faches sich dessen heute noch nicht bewußt sind. Die Stelle aufzuweisen, wo die philologischen Gebiete sich einordnen in den Zusammenhang einer Erforschung des Gesamtausdrucks, überschreitet die Möglichkeiten unseres Streifzugs. Über die Idee einer vergleichenden Ausdrucksforschung vgl. L. F. Clauß, Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker (Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung), München 1929, besonders das Geleitwort und den Abschnitt „Die mimische Methode".

Digitized by Google

geistige Luft, die er ein- und ausatmet, ohne sie zu beachten. Wenn der Mensch der höfisch-ritterlichen Gesellschaft das sprachliche Kunstwerk hörte (und es war da, gehört, nicht gelesen zu werden), so achtete er nicht auf die gewohnten sprachlichen Formen, sondern auf das, was der Dichter aus ihnen gemacht hat: wie er die Formen der Sprache als einen Stoff behandelt für Gestaltungen höherer Ordnung, die zwar in der Sprache selbst schon vorgezeichnet, aber in ihrem alltäglichen Gebrauche nicht verwirklicht sind. Soweit er überhaupt auf die Sprache des Kunstwerks achtete (und nicht rein auf das, was darin erzählt war), konnte dem Urhörer das Genießen der dichterischen Sprachgestaltung nichts anderes als eine festliche Steigerung des sprachlichen Alltags sein. — Vor uns aber, den Nachverstehern, steht die Sprache des geschichtlich uns entrückten „selben" Kunstwerks völlig anders da. Zunächst ist sie das ungewohnte Fremde. Die Übung der Jahre macht sie uns vertraut, aber nicht in der Weise vertraut, in der unsre „eigene" Sprache, die Sprache der Gegenwart, uns vertraut ist. Diese ist für uns das, was in uns selbst bereit liegt, das leibhaftig Gegebene und Selbstverständliche; jene ist das Problematische, das seiner lautlichen Form und seiner Sinnesprägung nach erst wissenschaftlich Erschlossene und noch immer weiter zu Erschließende, dessen einzelne Laute z. B. uns zwar in gewissem Maße bekannt sind, aber doch nur soweit (und nicht einmal soweit), als ein lebendiger Laut durch schriftliche Zeichen darstellbar ist. Was uns gegeben ist an dieser Sprache, verhält sich zu dem, was ihr Urversteher an ihr hatte, wie das Bildnis eines Unbekannten zu diesem Unbekannten selbst. Auch ein Bild kann vertraut werden, aber nicht in solcher Weise wie ein lebendiger Mensch. Und wie es mit der Sprache als einem Lautgebilde steht, so steht es mit der Sprache als einem Sinngebilde: wir können schließen und ahnen, was dieses oder jenes Wort im Innersten „bedeutete" für seinen Ursprecher und Urversteher, was darin alles für ihn mitberührt war im Gewebe seiner inneren Welt; das wissenschaftlich Gesicherte aber ist meist nur eine platte Gleichung, z. B. eine etymologische Gleichung, mit Worten unserer heutigen Sprache — eine Feststellung auf logischem Wege, die der mimischen Einfühlung in das Sinngewebe der inneren Welt des typischen Urverstehers meist nicht vorwärts hilft und oft sie hindert.

Je tiefer die philologische Forschung die Sprache des geschichtlich entrückten Werkes erschließt, desto mehr befestigt und vertieft sie zugleich das Bewußtsein der Abgerücktheit im Verstehenden. Je mehr philologische Bereitung des Werkes, desto deutlicher entfällt die Möglichkeit, das dichterische Werk unmittelbar zu erfassen, als

Digitized by Google

wär es ein Stück erfüllter Gegenwart. Je reichhaltiger und gediegener der „Apparat" unterm Strich der Textausgabe, je deutlicher jedes Wort als ein geschichtlich belegtes bewußt wird, und je mehr bei seiner Auffassung ein Bewußtsein seiner etymologischen Verknüpftheit oder Selbigkeit mit Wörtern anderer, etwa noch älterer, Sprachen sich einstellt, desto ferner entweicht das Kunstwerk als lebendiger Ausdruck, und desto deutlicher wird zugleich die Bühnenhaftigkeit des Verstehens: der natürliche Lebenshintergrund des Urverstehers wird vertreten durch einen künstlichen Aufbau und Kulissen. Und wie der Schauspieler sich der Maschinerie des Theaters bewußt bleiben muß, um nicht technisch aus dem Rahmen des Spieles zu geraten, so bleibt sich der Nachversteher des philologischen Apparates bewußt.

So seltsam es klingt: der Philologe, der Geschichtswissenschafter überhaupt[1]), der forschende Nachversteher wird unter diesem Gesichtspunkt vergleichbar dem Knaben, der, angeregt von seinem Heldensagenbuche, sich ein Holzschwert „schmiedet" und einen Panzer aus Pappendeckel. Die kritische Einstellung des Forschers zwar ist diesem Knaben völlig fremd, auch beschränkt er sich nicht auf eine innere Bühne: er fühlt sich wirklich als ein „Recke" oder als ein Ritter und Abenteurer für die Dauer des Spiels, und seine alltägliche Umwelt wandelt sich ihm dann zur Umwelt eines Ritters oder eines Recken der Frühzeit. Eben darin kommt er dem Erleben jener heldischen Frühzeit, deren Luft aus seinem Sageubuche (falls es etwas taugt) ihn anweht, tatsächlich viel näher als der kritisch eingestellte Forscher: wo dieser vorsichtig Stück für Stück die historisch beglaubigten Bretter und Requisiten sammelt, um daraus seinen inneren Bühnenaufbau zu errichten, da ist der Knabe mitten darin in seiner frei erschaffenen Spielwelt, und seine „reckenhaften" Erlebnisse fließen von selbst, bis die Mutter zum Abendessen ruft. Das Gemeinsame liegt in dem Spielcharakter der als „reckenhafte" oder als „ritterliche", „höfische" usw. ablaufenden Erlebnisse; und zwar sind die kritisch überwachten Erlebnisse des Forschers weit mehr (im Sinne der Bühne) „nur gespielt" als die des spielenden Knaben, weil dieser dem von ihm gespielten Erleben, dem Erleben einer Frühzeit, viel näher steht als jener dem Erleben eines frühzeitlichen Urverstehers. Dem Knaben kommt es ja nicht auf ein Verstehen

1) Gemeint ist der schöpferische Geschichtsforscher, der das Erleben vergangener Epochen verstehend nachzubilden sucht aus den Niederschlägen dieses Erlebens: den „Quellen", „Zeugnissen", „Denkmälern", „Belegen", — nicht jene Historiker, die in der Kritik einen Selbstzweck sehen, und deren Tätigkeit sich auf ein kritisches Verwalten jener „Belege" beschränkt.

Digitized by Google

an, sondern auf ein Sein. Das Verstehen der Heldensage und das Darinnensein, das Teilhaben am Sein ihrer handelnden Personen oder eines Lieblingshelden, ist für ihn von vornherein dasselbe. Er faßt sich selber als einen Recken oder einen Ritter auf und setzt sein Dasein ineins mit einem solchen: er „ist" Siegfried oder Dietrich von Bern oder Roland. Freilich ist diese Seins-Setzung noch immer wesensverschieden von der gewöhnlichen, alltäglichen Daseins-Setzung: sie bleibt noch immer in ein „könnte" und ein „wäre" getaucht, sonst würden ja diese Spielritter mit ihren Holzschwertern einander wirklich erschlagen und den Ruf zum Abendbrot oder zur Erledigung der Schulaufgaben (einen Ruf von außerhalb ihrer Spielwelt) überhaupt nicht mehr verstehen. Soweit aber der spielende Knabe das „ist", was er spielt, erreicht er das Verstehen des von ihm Gespielten weit vollkommener als der Forscher das Verstehen seiner Rolle, die er ja doch nie schlechthin vollkommen beherrscht.

Der spielende Knabe hat der Welt des Sagenbuches, die zunächst sein Gegenstand war, sich selber einverleibt, wobei der Gegenstand sein Wesen als ein Gegenstand verlor. Der nachverstehende Forscher hält seinen Gegenstand sich kritisch gegenüber und betrachtet ihn zuletzt durch die nachgebildete Maske des Urverstehers. Der Gegenstand des Knaben war nicht das sprachliche Kunstwerk, sondern das, was in diesem Kunstwerk — vielmehr in dem, was das Sagenbuch daraus gemacht hat — dargestellt ist: die handelnden Personen, ihre Taten und ihr Schicksal. Der Knabe hatte, als er die dem Kunstwerk nacherzählten Sagen las, weder Lautgebilde noch Sinngebilde vor sich, sondern das, was in ihnen gemeint war. Gerade das, was der philologische Forscher sich zunächst in sein geistiges Gesichtsfeld rückt, das sprachliche Kunstwerk, wird hier geopfert, um etwas vom Gesamtgegenstand zu retten für das Verständnis des Knaben. Dem, was ihm gegeben ist, kommt der Knabe nun freilich viel näher als der kritische Forscher dem ihm gegenüberstehenden Kunstwerk. Aber jenes vollkommene Verstehen des Knaben, das Darinnensein im Gegenstande, wird eben nur durch eine eingreifende Bereitung des Gegenstandes, durch seine Auffassung als „Vorlage" und durch deren Nacherzählung in der sprachlichen Weise der Gegenwart, erreicht: durch eine entschlossene Opferung des ursprünglichen Werkes.

In der Frühzeit selbst wurde mit sprachlichen Werken ganz entsprechend verfahren. Norwegische Sänger hören fränkische Lieder vom Untergange der Burgundenkönige. Sie merken sich nun nicht den fertigen fränkischen Text, etwa um ihn, als ein unantastbares geistiges Eigentum seines Schöpfers, nun wortgetreu zu bewahren.

Digitized by Google

Sie „übersetzen" ihn auch nicht in ihre eigene Sprache. Das gehörte Lied ist ihnen gleichsam ein lebendiges Wesen, das als solches stirbt, nachdem es sich fortgepflanzt hat. Aus dem Geiste der norwegischen Sprache und der landschaftlichen und gesellschaftlichen Welt des Nordens erwachsen den fränkischen Liedern nun norwegische Kinder, und auch diesen wieder erblüht im Norden neuer Nachwuchs: die Nibelungen-Balladen der Lieder-Edda entstehen. Und auch diese wären nicht nur gestorben, sondern auch verschwunden, wenn nicht zu einer Zeit der Bedrohtheit aller einheimischen Überlieferung gelehrte Romantiker sie aufgezeichnet und dann ein Poesiefreund sie gesammelt hätte. Auf dem Heimatboden jener fränkischen Lieder ging es ähnlich: sie pflanzten sich fort und starben. Auch hier kam dann der Tag literarischer Buchung, nur daß die nun gebuchten Urenkel jener Lieder — z. B. das mittelhochdeutsche Nibelungenlied — schon von der geistigen Zeitenwende erfaßt und (wenn man so will) entartet waren. Von solchen gebuchten Liedern, die wiederentdeckt, durch wissenschaftliche Bereitung nachverstanden und so künstlich belebt wurden, stammen die Heldensagenbücher unseres spielenden Knaben ab. Aber bei deren Geburt mußte eben schon philologische Gelehrsamkeit zu Hilfe kommen.

Aber sind denn nun wirklich jene alten Lieder selbst, z. B. die der Edda, als unmittelbar verstehbare Kunstwerke uns verloren; vielmehr: gibt es zu ihnen keinen Zugang als den über jene philologische Einstellung zum Urtext, die wir als eine kritisch-mimische Einstellung geschildert haben? Wenn die Beschäftigung mit dem Urtext den Genuß des Kunstwerks stört statt ihn zu fördern, weil das Erlebnis der sprachlichen Fremdheit sich in den Vordergrund drängt, so gibt es ja noch die Möglichkeit der Übersetzung in unsere gegenwärtige Sprache. Zwar wird der Übersetzer ja wohl selbst stets einer sein müssen, der durch jene kritisch-mimische Einstellung einmal hindurchgegangen ist. Er begann damit, sich in die Rolle des Urverstehers hineinzuspielen, und gelangte so zu einem Verstehen des sprachlichen Werks; indem er nun dieses in die Sprache der gegenwärtigen Nachversteher überträgt, räumt er für die künftigen Leser und Hörer die Gefahr, an den Erlebnissen der sprachlichen Fremdheit zu scheitern, hinweg und erleichtert es ihnen, die Rolle des Urverstehers zu erlernen. Zwar bleibt auch dieses Verstehen noch immer ein Verstehen aus zweiter Hand, aber als solches wenigstens ist es ungetrübt und vollkommen.

Wahrscheinlich sind fast alle gelehrten Übersetzer, soweit sie über den Sinn des Übersetzens nachgedacht haben, mehr oder minder

Digitized by Google

unklar dieser Ansicht. Ausdrücklich wird sie in der Einleitung zu einer der neuesten Edda-Übertragungen, der wohl bedeutendsten und in ihrer Weise vollkommsten, vertreten[1]). Es heißt dort: „Die vorliegende deutsche Edda bestrebt sich, Verskunst, Stil und Wortsinn der Urtexte mit höchster Treue nachzubilden. Daß gewisse Härten und Dunkelheiten des Originals, wenn man einmal übertragen will, gemildert werden müssen, liegt im Wesen der Sache. Aber darüber hinaus besteht für den Eddaübersetzer die gefährliche Lockung, seiner Vorlage nachzuhelfen und sie, wo sie flach oder gedunsen oder sonstwie befremdlich wirkt, zu einer gefälligeren Mittelhöhe herumzubringen. Die Verschönerung der alten Edda, mindestens für einen heutigen Geschmack, — diese Klippe hat der gegenwärtige Übersetzer nach besten Kräften zu meiden gesucht. Das Echte ist nicht immer das dichterisch Höhere; aber man darf ihm zutrauen, daß es durch sich überzeugend wirke. Zwischen dem künstlerischen Ziel und dem philologischen braucht hier kein Widerstreit zu bestehn“[2]). Und weiter: „Bei diesem ganzen Verfahren schwebte das Ziel vor: die Eddagedichte als Kunstwerke dem kunstliebenden deutschen Leser in die Hand zu legen. ... Als Leser wünschen wir uns den Poesiefreund, der in der Edda anderes sucht als eine lehrreiche Antiquitätenkammer“[3]).

Wir greifen uns als Probe dieser Arbeit irgendeine Strophe, etwa aus der Volospá (hier: Der Seherin Gesicht) heraus, z. B. Strophe 16:

Ich weiß Heimdalls
Horn verborgen
Unterm heilgen
Himmelsbaume;
Drauf seh ichs fallen
In feuchtem Sturz
Aus Walvaters Pfand —
Wißt ihr noch mehr?[4])

Unterm Strich — an der Stelle, wo in den Urtext-Ausgaben der philologische Apparat zu finden ist — finden sich hier folgende Anmerkungen: „16, 4 Der Weltesche; 7 Dem Auge Odins, das dem Riesen Mimir am Nornenquell verpfändet wurde (Str. 18). Die Strophe ist dunkel“.

1) Edda, übertragen von Felix Genzmer. Mit Einleitungen und Anmerkungen von Andreas Heusler. Jena 1920 (Sammlung Thule, Band I und II).

2) A. a. O., Bd. I, S. 7. — Sperrungen von L. F. C.

3) A. a. O., Bd. I, S. 9. — Sperrungen von L. F. C.

4) A. a. O., Bd. II, S. 38.

Digitized by Google

Da diese Übertragung ihren wesentlichen Wert darin sieht, daß sie sich bestrebt, „Verskunst, Stil und Wortsinn der Urtexte mit höchster Treue nachzubilden" und somit sich auf den Urtext als sprachliches Kunstwerk beruft, an dem allein sie gemessen werden möchte, so müssen wir also diesen zu ihrer Beurteilung heranziehen. In der jüngsten Urtext-Ausgabe, der von Gustav Neckel, die ihrerseits bestrebt ist, die Eddalieder möglichst treu nach der Überlieferung darzubieten, entspricht der oben angeführten deutschen Strophe die 27. Strophe der Vǫlospá:

Veit hon Heimdallar
hljóð um fólgit
und heiðvǫnom
helgom baðmi;
á sér hon ausaz
aurgom forsi
af veði Valfǫðrs —
vitoð ér enn, eða hvat? [1])

Unterm Strich findet sich zu V. 1 *Veit hon* (sie weiß) die Lesart *Veit ek* (ich weiß) des Corpus poeticum boreale und die Lesart *Veit* K. Müllenhoffs angeführt. Zu V. 5 *á sér hon ausaz* (drauf sieht sie es sich ergießen) ist bemerkt: „*sér hon* hss, *sé ek* C, *sér* Mh"; das bedeutet: in den Handschriften beginnt der Vers mit *sér hon* (sie sieht), das Corpus poeticum boreale (eine Textausgabe von 1883) schreibt dafür *sé ek* (ich sehe), K. Müllenhoff liest *sér*. — Im Glossar (Bd. II seiner oben zitierten Ausgabe) schreibt Neckel zu *hljóð*: „*Heimdallar h.*, Vsp. 27, bezeichnet Heimdalls horn (?)". Ebendort zu dem Worte, das in unserm Text (V. 3) in der Form *heiðvǫnom* erscheint: „**heiðvanr* adj. an klare himmelsluft gewöhnt (von der hochragenden Weltesche) Vsp. 27, 3". Das * vor dem Aufschlagewort im Glossar „kennzeichnet dieses als nur an der angegebenen stelle altnordisch belegt (echtes hapax legomenon)". Zu dem Worte, das hier (V. 6) in der Form *aurgom* erscheint: „*aurugr* adj. tropfensprühend, beträuft, Vsp. 27, 6". Zu (V. 7) *af veði Valfǫðrs*: „*veð* (ags *wed*) n. pfand; Vsp. 27, 7; 28, 13 (Odin hat sein Auge verpfändet)" [2]).

1) Gustav Neckel, Edda. Bd. I, 2. Aufl. Heidelberg 1927. S. 7. — Die Verse haben wir, entgegen der Neckelschen Ausgabe, hier in der gleichen Weise angeordnet wie der Übersetzer, um dem Leser die Vergleichung zu erleichtern.

2) Die Abkürzung ags. bedeutet: angelsächsisch. — Die Anführungen aus Apparat und Glossar sollen zunächst dem Nichtphilologen durch sehr einfache Beispiele ein Bild von philologischer Textkritik und Texterläuterung geben und zugleich Grundlagen schaffen für die anschließende Prüfung der Übersetzungsmöglichkeiten.

Digitized by Google

Wenn wir nun also Neckels Text und Worterklärungen folgen, so ergibt sich diese „wörtliche Übersetzung“:

Sie weiß Heimdalls
Horn verborgen
unter dem an klare Himmelsluft gewöhnten
heiligen Baume;
darauf sieht sie es sich ergießen
in tropfensprühendem Wasserfalle
aus dem Pfande Walvaters —
wißt ihr noch mehr und was?

Diese „wörtliche Übersetzung“ kann, wie sich versteht, nur äußerlich entsprechende Bedeutungen vermitteln ohne Rücksicht auf den jeweils für uns (bzw. den Altisländer) mitschwingenden Innensinn und die Bedeutungsweise jedes Wortes: sie gibt die sachlich nächstkommende deutsche Bezeichnung des gemeinten W a s ohne Rücksicht auf das (gerade dichterisch überwiegend bestimmende) W i e der Gemeintheit. Solch eine Übertragung der äußeren Bedeutungen stellt nun gleichsam den Rohstoff dar, den der philologisch treue Verdeutscher auf seine dichterische Brauchbarkeit zu prüfen, sprachlich zu läutern und metrisch zu gestalten hat und zwar, wie die oben angeführte Edda-Verdeutschung es von sich verlangt, streng nach der metrischen Gesetzlichkeit des Urtextes und seiner Sprache, der altisländischen: „Diese Verdeutschung ist die erste, die den metrischen Stil ernsthaft nachzubilden sucht. S i e r i n g t m i t d e r S i l b e n k a r g h e i t d e s U r t e x t e s. Ein paar Silben mehr, das macht gar oft den Vers verständlicher, eingängiger — aber es zieht etwas ab von seiner Wucht und rhythmischen Rechtwinkligkeit!“ [1]) — Das Ergebnis dieses Verfahrens ist dann die oben (S. 61) angeführte deutsche Strophe.

Wir vergleichen diese mit dem Urtext und sehen zu, was damit geschehen ist. Aus der dritten Person wird die erste: eine wohlbegründete Berichtigung, die schon einige Bearbeiter des Urtextes vorgenommen hatten (vgl. den angeführten Apparat zur Urtext-Strophe). Das „sie“ (*hon*) des Urtextes meint ja wohl die sprechende Seherin selbst. Jedoch — wäre es nicht möglich, daß gerade Seherinnen, in einer Art Selbstentrücktheit, von sich selbst in der dritten Person gesprochen haben und der Urtext eben mit diesem Schwanken vom „ich“ (der 1. Strophe) zum „sie“ etwas sehr Kennzeichnendes aus-

1) Andreas Heusler in Genzmers Edda, a. a. O. Bd. I, S. 6 — Sperrung von L. F. C.

Digitized by Google

drücken wollte? Auch die Neckelsche Textausgabe scheint dies zu erwägen, denn sie behält das „sie" bei gegenüber den Lesarten des Apparats. Hat hier nicht der philologisch getreue Übersetzer, dessen künstlerisches Ziel nach Programm dem philologischen nicht widerstreitet, versucht, „seiner Vorlage nachzuhelfen" und, da sie (auf uns Nachversteher) hier „befremdlich wirkt", sie „zu einer gefälligeren Mittelhöhe herumzubringen?" — Doch dies nebenbei. Eine Abweichung vom Vorhaben des Übersetzers beweist ja noch nichts gegen die Möglichkeit philologisch treuer Übersetzung.

und heiðvonom
helgom baðmi

wird wiedergegeben mit

Unterm heilgen
Himmelsbaume.

Das Wort *heiðvanr* bedeutet: „der an Heiteres, Klares gewöhnte", und dieses Heitere, Klare ist die durchsonnte, luftige Höhe, in die der *baðmr*, der Baum, nämlich die Weltesche, hinaufreicht. Daraus wird in der philologischen Übertragung nun ein „Himmelsbaum", dem die Bezeichnung „heilig" beigelegt wird. — Es ist nicht zu leugnen, daß altisl. *heilagr* (im Dativ: *heilgom*) auf Deutsch heilig „heißt", wenn das Wort „heißt" auf weiter nichts als eine etymologische Entsprechung hindeuten soll. Neckels Glossar bemerkt zu *heilagr*: „heilig, d. i. unverletzlich und daher mit ehrfucht betrachtet" und übersetzt *helgar kindir* (aus der 1. Strophe desselben Gedichts) mit „die unter dem schutze des dingfriedens (*þing-helgi*) versammelten sippen". Damit ist bestätigt, was sich eigentlich von selbst versteht: das deutsche Wort „heilig" hat eine völlig andere Bedeutungsgeschichte und Sinnesprägung als das frühzeitlich-heidnische Wort *heilagr*. Der Sinn des deutschen Wortes ist für uns durch den Gebrauch der christlichen Kirchen geprägt und weist deshalb in völlig andere Vorstellungsbereiche als das etymologisch entsprechende altisländische Wort. Es atmet die Luft von Kirchen und Kapellen, Räumen in Dämmer- und Zwielicht; und zumal dem Katholiken ruft es gar leicht ihm vertraute Bilder christlicher Heiligen vor die Augen. *Heilagr* = heilig ist eine jener platten Wortgleichungen, von denen wir oben sagten, daß sie der mimischen Einfühlung in das Sinngewebe der inneren Welt des typischen Urverstehers meist nicht vorwärts helfen und oft ihr im Wege seien. — Mit der Einführung des „Himmelsbaumes" wird die Sache nicht besser. Wem käme da nicht, durch das Wort „heilig" beschworen, der christliche Himmel vor Augen, ein Himmel mit Gottvater darinnen und Engelein, die anmutig auf Wolken ruhen (wie

Digitized by Google

unter der Dresdener Madonna von Raffael Santi) — also lauter Dinge, die der frühnordisch-heidnischen Welt so fremd wie möglich waren?

Mit dieser Vorbereitung kommen wir an den Vers, der erzählt, daß auf dieses unter der Weltesche verborgene Horn „es“ [1]) sich ergießt in tropfensprühendem Wasserfalle aus Walvaters Pfande, nämlich aus Odins an Mimir verpfändetem Auge. — Der „tropfensprühende Wasserfall“ ist hier allerdings nicht nur metrisch unbrauchbar. „Tropfensprühend“ ist ein zum Wort verdichteter Satz, der eine Tätigkeit ausdrückt; das altisländische *aurugr* aber zeigt einen Zustand an (in ähnlicher Weise wie das deutsche Wort „feucht“ es tut). Mag sein, daß der Dichter in das Wort *aurugr* etwas hineingewickelt hat, was in „tropfensprühend“ ausgewickelt daliegt und somit eben hier ganz anders gegeben wäre als dort. Die beiden Wörter sind in verschiedener Weise sinnhaltig, wenn sie auch nach außen zu vielleicht auf dasselbe zielen. Ähnlich steht es mit dem Worte „Wasserfall“: es hat, wenn es auch äußerlich in dieselbe Sinnesrichtung weist wie das altnordische *fors*, doch innerlich eine völlig andere Sinnesgliederung, einen anderen Bedeutungsrhythmus als das einsilbige altnordische Wort und zeichnet anderen möglichen Innenprägungen ihre Züge vor. Die Übersetzung fühlt das, und da sie ja die Silbenkargheit des Altisländischen mit deutschen Wortmitteln nachahmen möchte, sagt sie „in feuchtem Sturz“. — Das Wort „Sturz“ ist zweifellos einsilbig wie *fors* (das in unserem Text hier allerdings in der zweisilbigen Dativform *forsi* erscheint), aber schon seine äußere Bedeutung ist anders: *fors* wird nur von stürzendem oder rasch hinfließendem Wasser gesagt, während „Sturz“ nicht auf Wasser deutet. Trotzdem ist dichterisch gegen diese Wahl des deutschen Wortes wenig einzuwenden, nur widerspricht sie dem Vorhaben des Übersetzers: er wählt, frei vom Wortlaut des Urtextes, das seiner eigenen dichterischen Auffassung des Sinnes sich fügende Wort, d. h. er übersetzt nicht mehr, sondern dichtet um und tut somit eben das, was er laut Programm n i c h t tun wollte. Das Wort „feucht“ aber, mag es dem altisländischen *aurugr* irgendwie entsprechen oder nicht, ist jedenfalls nicht im Ernste mit „Sturz“ vereinbar: ein Wasser in der jähen Bewegung des Sturzes ist sicher naß (das gehört ja wohl zum Wesen alles Wassers!), aber „feucht“ schließt nach deutschem

1) Über dieses „es“, das im Urtext, streng genommen, gar nicht steht, sondern in dem medialen Reflexivum *ausaz* < *ausask* < *ausa-sik* „sich ergießen“ enthalten ist, wäre noch manches zu sagen, wenn man die Gegebenheit der Ursprache im Bewußtsein des modernen deutschen Nachverstehers eingehender, als es hier geschehen kann, untersucht.

Digitized by Google

Sprachgebrauch geradezu eine jähe Bewegtheit aus, jedenfalls ist diese dem Feuchten außerwesentlich. Bei „in feuchtem Sturz" stellen sich manchem Leser heitere Erinnerungen ein an „feuchte Knaben", die vom Allzuviel der genossenen Feuchtigkeit den Abend mit einem Sturze beschlossen, vielleicht in einen Graben, wo es wiederum feucht war. Die schwere, dunkle Weihe, die aus der Urstrophe spricht, und der dort sich öffnende Blick in eine zugleich gewaltige und geheimnisvolle heroisch-mythische Landschaft kann hier sich nicht auftun, wenn man erst in den christlichen Himmel gerufen und sodann an einem feuchten Sturze beteiligt wird.

Soviel vom Wortsinn. Und nun zur Verskunst. Sprache ist Ausdruck: die Formen jeder besonderen Sprache sind vorgezeichnet im artlich und geschichtlich gebundenen Bewußtsein ihres Ursprechers und Urverstehers als eines Typus, dessen typischer Ausdruck sie ist. Wer eine Sprache „richtig", d. h. eben ihrem Wesen als Ausdruck eines Typus gemäß, zu sprechen trachtet, muß die Rolle ihres Ursprechers erlernen: man kann Französisch nicht im Rahmen derselben Gesamtgebärde sprechen wie Deutsch oder Englisch. Wer es tut, der spricht eben kein französisches Französisch, sondern ein Deutsch oder Englisch mit französischen Worten. Verfasser lebt z. Zt. in arabischem Sprachgebiet unter Arabern und spricht mit diesen „in ihrer eigenen Sprache". Es gibt Tage, an denen es ihm gelingt, und andere Tage, an denen er versagt. Auch an diesen anderen Tagen spricht er verständlich mit arabischen Worten und Sätzen, aber er versagt — vielleicht unmerklich nach außen — in der Rolle des Arabers. Die arabische Sprache ist ein Ausdruck von unbeschreiblicher Leichtigkeit und Flüchtigkeit der Sprechweise und grammatischen Gestaltung (im Bestande des Wortes als eines Einzelwesens gibt es nur Konsonanten, während die vokalische Füllung, durch die sie sprechbar werden, der Grammatik angehört); und so fordert denn das Arabisch-Sprechen vom Deutschen eine innere Umstellung, durch die er, soweit er sich ausdrückt, zu einem Quasi-Araber wird. Solche Umstellung der Gesamtgebärde aber ist nicht jedem zu jeder Stunde möglich, und wo sie einmal nicht möglich ist, da fühlt der Sprecher jenes mimische Versagen. — Es gibt nun allerdings hierzulande (in Palästina) deutsche Siedler, Schwaben, die auch „arabisch sprechen", oft sogar sehr geläufig, und doch wird jeder Kenner des Schwäbischen und Arabischen sofort bemerken, daß da — von Ausnahmen abgesehen — mit arabischen Worten schwäbisch gesprochen wird.

Die altisländische Sprache ist der heutigen deutschen zwar verwandt: die Verwandtschaft entspringt einem gemeinsamen artlichen

Digitized by Google

Ursprung beider Sprachen, der sich noch heute in gewissen gemeinsamen Grundlinien der Sprachgestaltung anzeigt. Was darüber hinaus, sprachwissenschaftlich gesehen, als Verwandtschaft gilt, liegt im Bereiche jener platten etymologischen Wortgleichungen, die wir oben erörterten. Verschiedenes äußeres Schicksal ihrer Sprecher aber hat das Werden beider Sprachen in ganz verschiedener Weise bestimmt. Schon in den geschichtlich gleichzeitigen Formen des Altisländischen und Altdeutschen (Hochdeutschen sowie Niederdeutschen) tritt dies deutlich hervor: das Altisländische preßt seine Wörter eigenwillig zusammen bis auf einen harten, knorrigen, silbenarmen, oft einsilbigen Lautrest, während das Altdeutsche (und Altenglische) im schweren Wogengange seiner vollen Silben rauscht. Auch das heutige Deutsch hat an dieser Verschiedenheit noch Teil; kommt hinzu, daß es einem Sprecher zugeordnet ist, der sich geschichtlich (hinsichtlich des Inhalts und der Stufe der Entfaltung) vom Altisländer wesentlich unterscheidet.

Silbenkargheit ist im Altisländischen wesensgemäß und natürlich; im Deutschen muß sie notwendig gesucht, erzwungen, künstlich sein. Wer Altisländisch silbenarm sprach, der sprach Altisländisch richtig, denn so schreibt es das Wesen dieser Sprache vor. Wer Hochdeutsch künstlich silbenarm spricht, der spricht diese Sprache ihrem eigenen Wesen zuwider[1]). Wenn ein Schwabe arabisch auf schwäbische Weise spricht, so spricht er ein schlechtes Arabisch, aber dennoch ist dieses Verhalten natürlich: er beherrscht eben nur eine einzige sprachliche Rolle, die schwäbische. Wenn aber ein Schwabe sein Schwäbisch auf arabische Weise sprechen wollte, so würde das ein sehr seltsames und bedenkliches Unterfangen sein. Ähnlich steht es, wenn auf altisländische Weise neuhochdeutsch gesprochen (und sogar gedichtet) werden soll. Wo dieses Verfahren wirklich durchgeführt wird, kann das Ergebnis nur ein undeutsches Hochdeutsch sein.

Desto eher gelingt es einer Übersetzung, eine Dichtung sprachlich in entsprechender Weise darzubieten, wie sie dem Urversteher dargeboten wurde, je selbstverständlicher in ihr das rein Sprachliche wirkt. Verrenkt sie sich aber sprachlich, um die Gesetze der Ursprache nachzuahmen, so verliert sie ihre natürliche Selbstverständ-

1) Noch deutlicher wird der Widerstreit, wenn man sich etwa Italienisch künstlich silbenarm gesprochen denkt. Zwar liegt Italienisch weiter ab vom Altisländischen als das Deutsche, aber gerade in diesem Punkte rückt das heutige Deutsche vielleicht eher mit dem Italienischen als mit dem Altisländischen zusammen. Diese seltsamen Verhältnisse bedürfen einer besonderen Untersuchung und Darstellung.

Digitized by Google

lichkeit, macht sich auffällig und bietet sich damit in einer Weise, die jener Weise widerspricht, in der dem Urversteher das Kunstwerk gegeben war. Entsprechendes gilt von der metrischen Gestaltung. In jeder Sprache ist eine geschlossene Mannigfaltigkeit möglicher metrischer Gestaltungsweisen vorgezeichnet, die zu ihrem Wesen gehören und ihr also eigen und „natürlich" sind. Jeder Übergriff in fremde Bereiche rächt sich: er schafft metrische Gebilde, die dem Geiste der Sprache, in der da gedichtet wird, zuwider sind. So muß auch jede Übersetzung, die metrisch gegen die in ihrer eigenen Sprache vorgezeichneten „natürlichen" Möglichkeiten arbeitet, notwendig zu einer sprachlichen Verrenkung werden[1]).

Die strengen Stabreimregeln des Urtextes z. B. waren dem Altisländer selbstverständlich. Uns heute sind sie es nicht. Zwar im Bewußtsein der frühen Vorfahren der heutigen Deutschen waren sie einmal lebendig; dazwischen aber liegen tausend Jahre Geschichte. Als Möglichkeit sind sie noch da, nicht aber als eine unserem geschichtlich bestimmten Bewußtsein als gegenwärtig verwirklichte Möglichkeit. Man kann einwenden: was nicht ist, kann werden — an uns liegt es, sie wieder zu erwecken, vielleicht eben durch eine Arbeit wie die Genzmersche. — Vielleicht. Aber gerade dann, wenn diese Verdeutschung eine reformatorische Wirkung auf dem Gebiete der dichterischen Sprachgestaltung erstrebte (was ihr in Wirklichkeit wohl fern liegt), so gäbe sie uns ja die Lieder erst recht völlig anders als sie sich dem Urhörer gaben. Ihm war ihre metrische Form als etwas Vertrautes, fest Überliefertes gegeben, das keinerlei reformatorischen Anspruch in sich trug. Das historische Verstehen des Kunstwerks würde also einem Bestreben geopfert werden, das mit dem historischen Kunstwerk nichts zu tun hat. Erst einem (gedachten) künftigen deutschen Hörer, dem jene strengen Stabreimregeln wieder selbstverständlich wären, könnte die Metrik dieser Verdeutschung ein passendes Werkzeug zum Nachverstehen der alten Lieder sein.

Die Forderung einer philologisch getreuen Übersetzung widerstreitet dem Wesen sprachlichen Gestaltens und ist ein Widerspruch

---

1) Die Übersetzung Genzmers ringe mit der Silbenkargheit des Urtextes, sagt Heusler in der Einleitung. Zum Glück für seine Arbeit hat Genzmers deutsches und dichterisches Sprachgefühl verhindert, daß er diesen Ringkampf aufs äußerste trieb! Die Genzmersche Verdeutschung bietet — neben Verrenktem — viele prächtige Strophen, die dem Dichter gelingen konnten, wo er sein philologisches Programm nicht zu ernst nahm. Die in unserer Untersuchung geübte scharfe Kritik gilt nicht der verdienstvollen Genzmerschen Arbeit als solcher, sondern der Möglichkeit eines historisch-philologisch getreuen Übersetzens überhaupt.

Digitized by Google

in sich selbst: eine Unmöglichkeit. Den Vorteil, den die Übertragung gegenüber dem Urtext bietet (nämlich: eine feste sprachliche Wirklichkeit darzustellen, während die Sprache des Urtextes für den Nachversteher etwas Hypothetisches und Problematisches ist), gibt auf, wer an die Wesensgesetze der Übersetzungssprache rührt, sie künstlich in die problematische Gegebenheit der Ursprache hineinzerrt und somit ihre unmittelbare Gegebenheit zerstört. Was dabei herauskommt, kann eine sehr brauchbare Eselsbrücke zum Urtext selber sein, nicht aber ein sich selbst genügendes sprachliches Kunstwerk. Indem es einen Weg zum Urtext darstellt, führt es den gewissenhaften Nachversteher gerade mitten hinein in jene Arbeit, die es ihm — laut Programm — ersparen wollte. Auch die Antiquitätenkammer verschwindet ja keineswegs: an die Stelle des Glossars treten die erläuternden Anmerkungen.

Nur zwei Wege gibt es also zum geschichtlich entrückten sprachlichen Kunstwerk. Der eine ist der Weg über den Urtext. Zu einem Verstehen aus erster Hand vermag er nicht zu führen, und das, was er schließlich darbietet, ist ein bewußtseinsmäßig völlig anders aufgebauter Gegenstand als das, was dem Urversteher sich darbot. Der andere Weg ist der: sich geistig befruchten zu lassen von dem, was noch lebendig und unmittelbar verstehbar ist vom Geiste des alten Werkes, und dann ein neues Werk zu schaffen aus dem sprachlichen Geiste der eigenen Gegenwart. Das Zeitgebundene, der philologische Gegenstand, wird geopfert, um den lebendigen zeitlosen Gehalt zu retten für die Zeit des Verstehers. Dieser neue Gegenstand tritt an die Stelle des alten und gibt sich als unmittelbar verstehbar — für die Zeit, in der er und aus der er gestaltet wurde.

Die „philologisch getreue Übertragung" aber ist ein Gedanke jener historizistisch eingestellten Zeit, die da glaubte, daß geschichtlich Entrücktes in seinen eigenen Formen wiederzugeben sei, — jener Zeit, die zwischen Mietskasernen und Warenhäuser aus Beton und Eisen neue Kirchen und Rathäuser in „gotischem Stile" stellte. Keine schöpferische Zeit aber ist jemals „historizistisch eingestellt" gewesen, und keine verstand ein sprachliches Kunstwerk anders denn als eine Anregung zu eigenem Schaffen aus eigenem Stil und Geist.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vom Wesen des Grundes.

Von

Martin Heidegger (Freiburg i. B.).

Aristoteles faßt seine Auseinanderlegung der mannigfachen Bedeutungen des Wortes *ἀρχή* also zusammen: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται.*[1]) Hiermit sind die Abwandlungen dessen herausgehoben, was wir „Grund" zu nennen pflegen: der Grund des Was-seins, des Daß-seins und des Wahr-seins. Darüber hinaus aber wird noch das zu fassen gesucht, worin diese „Gründe" als solche übereinkommen. Ihr *κοινόν* ist *τὸ πρῶτον ὅθεν*, das Erste, von wo aus . . . Neben dieser dreifachen Gliederung der obersten „Anfänge" findet sich eine Vierteilung des *αἴτιον* („Ursache") in *ὑποκείμενον, τὸ τί ἦν εἶναι, ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* und *οὗ ἕνεκα*[2]), die in der nachkommenden Geschichte der „Metaphysik" und „Logik" leitend geblieben ist. Obzwar *πάντα τὰ αἴτια* für *ἀρχαί* erkannt werden, der innere Zusammenhang zwischen den Einteilungen und ihr Prinzip bleiben im Dunkel. Und ob gar das Wesen des Grundes gefunden werden kann auf dem Wege einer Kennzeichnung dessen, was den „Arten" von Gründen „gemeinsam" ist, muß bezweifelt werden, wenngleich darin der Zug zu einer ursprünglichen Erhellung von Grund überhaupt nicht verkannt werden darf. Aristoteles hat sich auch nicht bei den „vier Ursachen" als nur aufgerafften beruhigt, sondern sich um ein Verständnis ihres Zusammenhangs und eine Begründung der Vierzahl bemüht. Das verrät sowohl deren ausführliche Analyse in Physik B als vor allem auch die „problemgeschichtliche" Erörterung der Frage nach den „vier Ursachen" in Metaphysik A 3—7, die Aristoteles mit der Feststellung schließt: *ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοi θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ*

1) Metaphysik Δ 1, 1013 a 17 sqq. 2) A. a. O. Δ 2, 1013 b 16 sqq.

Digitized by Google

τινὰ τρόπον τοιοῦτον δῆλον[1]). Die vor- und imgleichen die nacharistotelische Geschichte des Problems des Grundes muß hier wegfallen. Im Hinblick auf die geplante Ansetzung des Problems sei jedoch an Folgendes erinnert. Durch Leibniz ist das Problem des Grundes in der Gestalt der Frage nach dem principium rationis sufficientis bekannt. Monographisch hat erstmals Chr. A. Crusius den „Satz vom Grunde" in seiner Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis (1743)[2]) behandelt und zuletzt Schopenhauer in seiner Dissertation „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813)[3]). Wenn aber das Problem des Grundes mit den Kernfragen der Metaphysik überhaupt verklammert ist, dann muß es auch dort lebendig sein, wo es nicht ausdrücklich in der bekannten Gestalt abgehandelt wird. So hat Kant scheinbar dem „Satz vom Grunde" ein geringes Interesse entgegengebracht, wenn er ihn auch sowohl am Beginn[4]) seines Philosophierens als auch gegen Ende[5]) ausdrücklich erörtert. Und doch steht er im Zentrum der Kritik der reinen Vernunft[6]). Von nicht geringerer Bedeutung aber für das Problem sind Schellings „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809)[7]).

Schon der Hinweis auf Kant und Schelling macht fraglich, ob sich das Problem des Grundes mit dem des „Satzes vom Grunde" deckt und ob es überhaupt mit diesem auch nur gestellt ist. Trifft das nicht zu, dann bedarf das Problem des Grundes erst einer Weckung, was nicht ausschließt, daß hierzu eine Erörterung des „Satzes vom Grunde" Veranlassung geben und erste Anweisung vermitteln kann. Die Auseinanderlegung des Problems aber ist gleichbedeutend mit der Gewinnung und Auszeichnung des Bezirks, innerhalb dessen vom Wesen des Grundes gehandelt werden soll ohne den Anspruch, dieses mit einem Schlag vor Augen legen zu wollen. Als dieser Bezirk wird die Transzendenz herausgestellt. Das sagt zugleich: sie wird durch das Problem des Grundes gerade erst selbst ursprünglicher und umfassender bestimmt. Alle Wesenserhellung muß als philosophie-

1) Metaphysik A 7, 988 b 16 sqq.

2) Vgl. Opuscula philosophico-theologica antea seorsum edita nunc secundis curis revisa et copiose aucta. Lipsiae 1750, p. 152 sqq.

3) 2. Aufl. 1847, 3. Aufl. hrsg. von Jul. Frauenstädt 1864.

4) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755.

5) Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.

6) Vgl. unten S. 79 f.

7) WW. I. Abt., Bd. 7, S. 333—416.

Digitized by Google

rende, d. h. als eine zu innerst endliche Anstrengung immer auch notwendig für das Unwesen zeugen, das menschliche Erkenntnis mit allem Wesen treibt. Somit hat sich die Gliederung des Folgenden ergeben: I. Das Problem des Grundes; II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes; III. Vom Wesen des Grundes.

I. Das Problem des Grundes.

Der „Satz vom Grunde" scheint als ein „oberstes Prinzip" dergleichen wie ein Problem des Grundes von vornherein abzuwehren. Ist denn aber der „Satz des Grundes" eine Aussage über den Grund als solchen? Enthüllt er als oberster Satz gar das Wesen des Grundes? Die vulgäre und verkürzte Fassung des Satzes lautet: nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund. In der positiven Umschreibung sagt das: omne ens habet rationem, jedes Seiende hat einen Grund. Der Satz sagt über das Seiende aus und das aus der Hinblicknahme auf so etwas wie „Grund". Was jedoch das Wesen von Grund ausmacht, wird in diesem Satz nicht bestimmt. Das ist für diesen Satz als eine selbstverständliche „Vorstellung" vorausgesetzt. Der „oberste" Satz vom Grunde macht aber noch in anderer Weise vom ungeklärten Wesen des Grundes Gebrauch; denn der spezifische Satzcharakter dieses Satzes als eines „Grund"-satzes, das Prinziphafte dieses principium grande (Leibniz) läßt sich ursprünglich doch nur im Hinblick auf das Wesen von Grund umgrenzen.

So ist der „Satz vom Grunde" sowohl in seiner Setzungsweise als auch in dem von ihm gesetzten „Gehalt" fragwürdig, wenn anders das Wesen von Grund über eine unbestimmt allgemeine „Vorstellung" hinaus Problem werden kann und soll.

Wenn der Satz vom Grunde gleich über den Grund als solchen keine Aufhellung gibt, so kann er doch zum Ausgang einer Kennzeichnung des Problems des Grundes dienen. Freilich unterliegt der Satz — von den genannten Fragwürdigkeiten noch ganz abgesehen — mannigfachen Deutungen und Einschätzungen. Für die jetzige Absicht liegt es jedoch nahe, den Satz in der Fassung und Rolle aufzunehmen, die ihm erstmals Leibniz ausdrücklich gegeben hat. Aber gerade hier ist umstritten, ob das principium rationis für Leibniz als ein „logisches" oder ein „metaphysisches" oder als beides gelte. Solange wir uns freilich eingestehen, weder vom Begriff der „Logik" noch von dem der „Metaphysik" noch gar vom „Verhältnis" beider etwas Rechtes zu wissen, bleiben die Streitigkeiten der historischen Leibnizauslegung ohne sicheren Leitfaden und daher philosophisch

Digitized by Google

unfruchtbar. Keinesfalls können sie das beeinträchtigen, was im Folgenden über das principium rationis aus Leibniz beigezogen wird. Es genüge die Anführung einer Hauptstelle aus dem Traktat „Primae veritates“ [1]):

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentiale discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

Leibniz gibt hier nach einer für ihn charakteristischen Weise in eins mit der Kennzeichnung der „ersten Wahrheiten“ eine Bestimmung dessen, was Wahrheit erstlich und überhaupt ist und zwar in der Absicht, die „Geburt“ des principium rationis aus der natura veritatis zu zeigen. Und gerade bei diesem Unternehmen hält er für nötig darauf hinzuweisen, daß die scheinbare Selbstverständlichkeit solcher Begriffe wie „Wahrheit“, „Identität“ eine Klärung

1) Vgl. Opuscules et fragments inédits de Leibniz ed. L. Couturat, 1903, p. 518 sqq. Vgl. auch Revue de Métaphysique et de Morale, t. X (1902), p. 2 sqq. — Couturat weist diesem Traktat eine besondere Bedeutung zu, weil er ihm einen schlagenden Beweis für seine These liefern soll, que la métaphysique de Leibniz repose toute entière sur la logique. Wenn dieser Traktat den folgenden Erörterungen zugrunde gelegt wird, so ist das keine Zustimmung weder zu C.s Interpretation desselben, noch zu seiner Leibnizauffassung überhaupt, noch gar zu seinem Begriff der Logik. Dieser Traktat spricht vielmehr am schärfsten gegen den Ursprung des principium rationis aus der Logik, ja überhaupt gegen die Fragestellung, ob bei Leibniz der Logik oder der Metaphysik der Vorrang gebühre. Eine solche Fragemöglichkeit kommt gerade durch Leibniz ins Wanken und erfährt durch Kant eine erste, wenngleich nicht weiterwirkende Erschütterung.

Digitized by Google

derselben hintanhalte, die hinreichte, den Ursprung des principium rationis und der übrigen Axiome darzutun. Für die vorliegende Betrachtung steht aber nicht die Ableitung des principium rationis in Frage, sondern die Auseinanderlegung des Problems des Grundes. Inwiefern bietet die angezogene Stelle hierzu einen Leitfaden?

Das principium rationis besteht, weil ohne seinen Bestand Seiendes wäre, was grundlos sein müßte. Für Leibniz heißt das: es gäbe Wahres, das sich einer Auflösung in Identitäten widersetzte, es gäbe Wahrheiten, die gegen die „Natur" von Wahrheit überhaupt verstoßen müßten. Weil das jedoch unmöglich ist und Wahrheit besteht, deshalb hat auch das principium rationis, weil aus dem Wesen der Wahrheit entspringend, Bestand. Das Wesen der Wahrheit aber liegt in der connexio (συμπλοκή) von Subjekt und Prädikat. Leibniz faßt demnach die Wahrheit von vornherein und mit ausdrücklicher obzwar nichtberechtigter Berufung auf Aristoteles als Aussage-(Satz)wahrheit. Den nexus bestimmt er als „inesse" des P in S, das „inesse" aber als „idem esse". Identität als Wesen der Satzwahrheit besagt hier offenbar nicht leere Selbigkeit von etwas mit sich selbst, sondern Einheit im Sinne der ursprünglichen Einigkeit des Zusammengehörigen. Wahrheit bedeutet demnach Einstimmigkeit, die ihrerseits solche nur ist als Über-einstimmung mit dem, was sich in der Identität als Einiges bekundet. Die „Wahrheiten" — wahre Aussagen — nehmen ihrer Natur nach Bezug zu etwas, auf Grund wovon sie Einstimmigkeiten sein können. Das auseinanderlegende Verknüpfen in jeder Wahrheit ist, was es ist, je immer auf Grund von . . ., d. h. als sich „begründendes". Der Wahrheit wohnt demnach ein wesensmäßiger Bezug inne zu dergleichen wie „Grund". Dann bringt aber das Problem der Wahrheit notwendig in die „Nähe" des Problems des Grundes. Je ursprünglicher wir uns daher des Wesens der Wahrheit bemächtigen, um so aufdringlicher muß das Problem des Grundes werden.

Läßt sich jedoch über die Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Charakter der Aussage hinaus noch Ursprünglicheres beibringen? Nichts weniger als die Einsicht, daß diese Wesensbestimmung der Wahrheit — wie immer sie im einzelnen gefaßt sein mag — eine zwar unumgängliche aber gleichwohl abgeleitete ist[1]). Die Übereinstimmung des nexus mit dem Seienden und ihr zufolge seine Ein-

1) Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit I, 1927 (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. VIII), § 44, S. 212—230; über die Aussage § 33, S. 154 ff. — Die Seitenzahlen stimmen mit denen des Sonderdruckes überein.

Digitized by Google

stimmigkeit machen als solche nicht primär das Seiende zugänglich. Dieses muß vielmehr als das mögliche Worüber einer prädikativen Bestimmung vor dieser Prädikation und für sie schon offenbar sein. Prädikation muß, um möglich zu werden, sich in einem Offenbarmachen ansiedeln können, das nichtprädikativen Charakter hat. Die Satzwahrheit ist in einer ursprünglicheren Wahrheit (Unverborgenheit), in der vorprädikativen Offenbarkeit von Seiendem gewurzelt, die ontische Wahrheit genannt sei. Den verschiedenen Arten und Bezirken des Seienden gemäß wandelt sich der Charakter seiner möglichen Offenbarkeit und der zugehörigen Weisen des auslegenden Bestimmens. So unterscheidet sich z. B. die Wahrheit von Vorhandenem (z. B. der materiellen Dinge) als Entdecktheit spezifisch von der Wahrheit des Seienden, das wir selbst sind, der Erschlossenheit des existierenden Daseins[1]). So vielfältig aber die Unterschiede dieser beiden Arten ontischer Wahrheit sein mögen, für alle vorprädikative Offenbarkeit gilt, daß das Offenbarmachen primär nie den Charakter eines bloßen Vorstellens (Anschauens) hat, selbst nicht in der „ästhetischen" Betrachtung. Die Kennzeichnung der vorprädikativen Wahrheit als Anschauen legt sich deshalb gern nahe, weil die ontische und vermeintlich eigentliche Wahrheit zuvörderst als Satzwahrheit, d. i. als „Vorstellungs-verbindung" bestimmt wird. Das dieser gegenüber Einfachere ist dann ein verbindungsfreies, schlichtes Vorstellen. Dieses hat zwar für die Vergegenständlichung des freilich dann immer schon notwendig offenbaren Seienden seine eigene Funktion. Das ontische Offenbaren selbst aber geschieht im stimmungsmäßigen und triebhaften Sichbefinden[2]) inmitten von Seiendem und in den hierin mitgegründeten strebensmäßigen und willentlichen Verhaltungen zum Seienden. Doch selbst diese vermöchten nicht, weder als vorprädikative noch als prädikativ sich auslegende, Seiendes an ihm selbst zugänglich zu machen, wenn ihr Offenbaren nicht schon immer zuvor erleuchtet und geführt wäre durch ein Verständnis des Seins (Seinsverfassung: Was- und Wie-sein) des Seienden. Enthülltheit des Seins ermöglicht erst Offenbarkeit von Seiendem. Diese Enthülltheit als Wahrheit über das Sein wird ontologische Wahrheit genannt. Freilich sind die Termini „Ontologie" und „ontologisch" mehrdeutig, so zwar, daß sich gerade das eigentümliche Problem einer Ontologie verbirgt. *Λόγος* des *ὄν* heißt: das Ansprechen (*λέγειν*) des Seienden

1) Vgl. a. a. O. § 60, S. 295 ff.
2) Über „Befindlichkeit" vgl. a. a. O. § 29, S. 134 ff.

Digitized by Google

als Seienden, zugleich aber bedeutet es das, woraufhin Seiendes angesprochen ist (λεγόμενον). Etwas als etwas ansprechen besagt aber noch nicht notwendig: das so Angesprochene in seinem Wesen begreifen. Das alles Verhalten zu Seiendem vorgängig erhellende und führende Verstehen des Seins (λόγος in einer ganz weiten Bedeutung) ist weder ein Erfassen des Seins als solchen, noch gar ein Begreifen des so Erfaßten (λόγος in der engsten Bedeutung = „ontologischer" Begriff). Das noch nicht zum Begriff gekommene Seinsverständnis nennen wir daher das vor-ontologische oder auch das ontologische im weiteren Sinne. Seinsbegreifen setzt voraus, daß das Seinsverständnis sich selbst ausgebildet und das in ihm verstandene, überhaupt entworfene und irgendwie enthüllte Sein eigens zum Thema und Problem gemacht hat. Zwischen vorontologischem Seinsverständnis und ausdrücklicher Problematik des Seinsbegreifens gibt es vielfache Stufen. Eine charakteristische ist z. B. der Entwurf der Seinsverfassung vom Seienden, durch den zugleich ein bestimmtes Feld abgesteckt wird (Natur, Geschichte) als Gebiet möglicher Vergegenständlichung durch wissenschaftliche Erkenntnis. Die vorgängige Bestimmung des Seins (Was- und Wie-sein) von Natur überhaupt verfestigt sich in den „Grundbegriffen" der betreffenden Wissenschaft. In diesen Begriffen werden z. B. Raum, Ort, Zeit, Bewegung, Masse, Kraft, Geschwindigkeit umgrenzt, aber gleichwohl wird das Wesen von Zeit, Bewegung nicht eigenes Problem. Das Seinsverständnis des vorhandenen Seienden ist hier auf einen Begriff gebracht, allein die begriffliche Bestimmung von Zeit und Ort usf., die Definitionen, sind nach Ansatz und Reichweite einzig durch die Grundfragestellung geregelt, die in der betreffenden Wissenschaft an das Seiende ergeht. Die Grundbegriffe der heutigen Wissenschaft enthalten weder schon die „eigentlichen" ontologischen Begriffe des Seins des betreffenden Seienden, noch lassen sich diese lediglich durch eine „passende" Erweiterung jener gewinnen. Vielmehr müssen die ursprünglichen ontologischen Begriffe vor aller wissenschaftlichen Grundbegriffsdefinition gewonnen werden, so daß von ihnen aus allererst abschätzbar wird, in welcher einschränkenden und je aus einem bestimmten Blickpunkt umgrenzenden Weise die Grundbegriffe der Wissenschaften das in den rein ontologischen Begriffen faßbare Sein treffen. Das „Faktum" der Wissenschaften, d. h. der in ihnen notwendig so wie in jedem Verhalten zu Seiendem eingeschlossene faktische Bestand an Seinsverständnis ist weder Begründungsinstanz für das Apriori, noch die Quelle der Erkenntnis desselben, sondern nur eine mögliche veranlassende Anweisung auf die ursprüngliche Seins-

Digitized by Google

verfassung z. B. von Geschichte oder Natur, eine Anweisung, die selbst noch der ständigen Kritik unterstellt bleiben muß, die ihre Richtpunkte schon in der grundsätzlichen Problematik alles Fragens nach dem Sein von Seiendem genommen hat.

Die möglichen Stufen und Abwandlungen der ontologischen Wahrheit im weiteren Sinne verraten zugleich den Reichtum dessen, was als ursprüngliche Wahrheit aller ontischen zugrunde liegt[1]). Unverborgenheit des Seins aber ist immer Wahrheit des Seins von Seiendem, mag dieses wirklich sein oder nicht. Umgekehrt liegt in der Unverborgenheit von Seiendem je schon eine solche seines Seins. Ontische und ontologische Wahrheit betreffen je verschieden Seiendes in seinem Sein und Sein von Seiendem. Sie gehören wesenhaft zusammen, auf Grund ihres Bezugs zum Unterschied von Sein und Seiendem (ontologische Differenz). Das dergestalt notwendig ontisch-ontologisch gegabelte Wesen von Wahrheit überhaupt ist nur möglich in eins mit dem Aufbrechen dieses Unterschiedes. Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, daß es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muß das Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die Transzendenz des Daseins.

Kennzeichnet man alles Verhalten zu Seiendem als intentionales, dann ist die Intentionalität nur möglich auf dem Grunde der Transzendenz, aber weder mit dieser identisch noch gar umgekehrt selbst die Ermöglichung der Transzendenz[2]).

Bisher galt es nur, in wenigen aber wesentlichen Schritten zu

1) Wenn man heute „Ontologie" und „ontologisch" als Schlagwort und Titel für Richtungen in Anspruch nimmt, dann sind diese Ausdrücke recht äußerlich und unter Verkennung jeglicher Problematik gebraucht. Man lebt der irrigen Meinung, Ontologie als Frage nach dem Sein des Seienden bedeute „realistische" (naive oder kritische) „Einstellung" gegenüber der „idealistischen". Ontologische Problematik hat so wenig mit „Realismus" zu tun, daß gerade Kant in und mit seiner transzendentalen Fragestellung den ersten entscheidenden Schritt seit Plato und Aristoteles zu einer ausdrücklichen Grundlegung der Ontologie vollziehen konnte. Dadurch daß man für die „Realität der Außenwelt" eintritt, ist man noch nicht ontologisch orientiert. „Ontologisch" — in der populärphilosophischen Bedeutung genommen — meint jedoch — und darin bekundet sich die heillose Verwirrung — das, was vielmehr ontisch genannt werden muß, d. h. eine Haltung, die das Seiende an ihm selbst sein läßt, was und wie es ist. Aber damit ist noch kein Problem des Seins gestellt, geschweige denn das Fundament für die Möglichkeit einer Ontologie gewonnen.

2) Vgl. a. a. O. § 69 c., S. 364 ff. und überdies S. 363 Anm.

Digitized by Google

zeigen, daß das Wesen der Wahrheit ursprünglicher gesucht werden muß als die traditionelle Kennzeichnung derselben im Sinne einer Eigenschaft von Aussagen zulassen möchte. Wenn aber das Wesen des Grundes einen inneren Bezug zum Wesen der Wahrheit hat, dann kann auch das Problem des Grundes nur dort beheimatet sein, wo das Wesen der Wahrheit seine innere Möglichkeit schöpft, im Wesen der Transzendenz. Die Frage nach dem Wesen des Grundes wird zum Transzendenzproblem.

Ist diese Verklammerung von Wahrheit, Grund, Transzendenz eine ursprünglich einige, dann muß auch die Verkettung der entsprechenden Probleme überall da ans Licht drängen, wo die Frage nach dem „Grunde" — und sei es auch nur in der Form einer ausdrücklichen Erörterung des Satzes vom Grunde — entschlossener ergriffen wird.

Schon die aus Leibniz angeführte Stelle verrät die Verwandtschaft zwischen „Grund"- und Seinsproblem. Verum esse besagt inesse qua idem esse. Verum esse — Wahrsein bedeutet aber für Leibniz zugleich „in Wahrheit" sein — esse schlechthin. Dann ist die Idee von Sein überhaupt ausgelegt durch inesse qua idem esse. Was ein ens zu einem ens macht, ist die „Identität", die rechtverstandene Einheit, die als einfache ursprünglich einigt und in diesem Einigen zugleich vereinzelt. Die ursprünglich (vorgreifende) einfach vereinzelnde Einigung, die das Wesen von Seiendem als solchem ausmacht, ist aber das Wesen der monadologisch verstandenen „Subjektivität" des subjectum (Substanzialität der Substanz). Die Leibnizische Herleitung des principium rationis aus dem Wesen der Satzwahrheit bekundet so, daß ihr eine ganz bestimmte Idee von Sein überhaupt zugrunde liegt, in deren Licht allein jene „Deduktion" möglich wird. Erst recht zeigt sich der Zusammenhang zwischen „Grund" und „Sein" in der Metaphysik Kants. In dessen „kritischen" Schriften möchte man freilich gemeinhin eine ausdrückliche Behandlung des „Satzes vom Grunde" vermissen; es sei denn, daß man für diesen fast unbegreiflichen Mangel den Beweis der zweiten Analogie als Ersatz gelten läßt. Allein Kant hat den Satz vom Grunde sehr wohl und an ausgezeichneter Stelle seiner Kritik der reinen Vernunft unter dem Titel des „obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile" erörtert. Dieser „Satz" legt auseinander, was überhaupt — im Umkreis und in der Ebene der ontologischen Fragestellung Kants — zum Sein von Seiendem, als dem in der Erfahrung zugänglichen gehört. Er gibt eine Realdefinition der transzendentalen Wahrheit, d. h. er bestimmt ihre innere Möglichkeit durch die Einheit von Zeit,

Digitized by Google

Einbildungskraft und „Ich denke“ [1]). Was Kant vom Leibnizischen Satz des zureichenden Grundes sagt, er sei „eine bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären“ [2]), das gilt wiederum von seinem eigenen obersten Prinzip aller synthetischen Erkenntnis, sofern sich darin das Problem des Wesenszusammenhangs von Sein, Wahrheit und Grund verbirgt. Eine daraus erst ableitbare Frage ist dann die über das Ursprungsverhältnis von transzendentaler und formaler Logik bzw. das Recht einer solchen Unterscheidung überhaupt.

Die kurze Darstellung der Leibnizischen Ableitung des Satzes vom Grunde aus dem Wesen der Wahrheit sollte den Zusammenhang des Problems des Grundes mit der Frage nach der inneren Möglichkeit der ontologischen Wahrheit, d. h. schließlich mit der noch ursprünglicheren und demzufolge umgreifenden Frage nach dem Wesen der Transzendenz verdeutlichen. Die Transzendenz ist demnach der Bezirk, innerhalb dessen das Problem des Grundes sich muß antreffen lassen. Diesen Bezirk gilt es in einigen Hauptzügen vor Augen zu legen.

II. Die Transzendenz als Bezirk der Frage nach dem Wesen des Grundes.

Eine terminologische Vorbemerkung soll den Gebrauch des Wortes „Transzendenz“ regeln und die Bestimmung des damit gemeinten Phänomens vorbereiten. Transzendenz bedeutet Überstieg. Transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine „Beziehung“ fassen, die sich „von“ etwas „zu“ etwas hinzieht. Zum Überstieg gehört dann solches, woraufzu der Überstieg erfolgt, was unzutreffend meist das „Transzendente“ genannt ist. Und schließlich wird im Überstieg je etwas überstiegen. Diese Momente sind einem „räumlichen“ Geschehen entnommen, das der Ausdruck zunächst meint.

Die Transzendenz in der zu klärenden und auszuweisenden terminologischen Bedeutung meint solches, was dem menschlichen

1) Vgl. die demnächst erscheinende Schrift des Verfassers: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Idee einer Fundamentalontologie. 1929.

2) Vgl. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790, Schlußbetrachtung über die drei vornehmlichen Eigentümlichkeiten der Metaphysik des Herrn von Leibniz. Vgl. auch die Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik, I. Abteilung.

Digitized by Google

Dasein eignet, und zwar nicht als eine unter anderen mögliche, zuweilen in Vollzug gesetzte Verhaltungsweise, sondern als vor aller Verhaltung geschehende Grundverfassung dieses Seienden. Allerdings hat das menschliche Dasein als „räumlich" existierendes unter anderen Möglichkeiten auch die zu einem räumlichen „Übersteigen" einer räumlichen Schranke oder Kluft. Die Transzendenz jedoch ist der Überstieg, der so etwas wie Existenz überhaupt und mithin auch ein „Sich"-bewegen-im-Raume ermöglicht.

Wählt man für das Seiende, das wir je selbst sind und als „Dasein" verstehen, den Titel „Subjekt", dann gilt: die Transzendenz bezeichnet das Wesen des Subjekts, ist Grundstruktur der Subjektivität. Das Subjekt existiert nie zuvor als „Subjekt", um dann, falls gar Objekte vorhanden sind, auch zu transzendieren, sondern Subjektsein heißt: in und als Transzendenz Seiendes Sein. Das Transzendenzproblem läßt sich nie so erörtern, daß eine Entscheidung gesucht wird, ob die Transzendenz dem Subjekt zukommen könne oder nicht, vielmehr ist das Verständnis von Transzendenz schon die Entscheidung darüber, ob wir überhaupt so etwas wie „Subjektivität" im Begriff haben oder nur gleichsam ein Rumpfsubjekt in den Ansatz bringen.

Freilich wird zunächst durch die Charakteristik der Transzendenz als Grundstruktur der „Subjektivität" für das Eindringen in diese Verfassung des Daseins wenig gewonnen. Im Gegenteil, weil jetzt überhaupt der ausdrückliche oder meist unausdrückliche Ansatz eines Subjektbegriffes eigens abgewehrt ist, läßt sich auch die Transzendenz nicht mehr als „Subjekt-Objekt-Beziehung" bestimmen. Dann übersteigt aber das transzendente Dasein (ein bereits tautologischer Ausdruck) weder eine dem Subjekt vorgelagerte und es zuvor zum Inbleiben (Immanenz) zwingende „Schranke", noch eine „Kluft", die es vom Objekt trennt. Die Objekte — das vergegenständlichte Seiende — sind aber auch nicht das, woraufzu der Überstieg geschieht. Was überstiegen wird, ist gerade einzig das Seiende selbst und zwar jegliches Seiende, das dem Dasein unverborgen sein und werden kann, mithin auch und gerade das Seiende, als welches „es selbst" existiert.

Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es „selbst". Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Überstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein „selbst" nicht ist; genauer: im Überstieg und durch ihn kann sich erst innerhalb des Seienden unterscheiden und entscheiden, wer und wie ein „Selbst" ist und was nicht. Sofern aber das Dasein als Selbst existiert — und

Digitized by Google

nur insofern — kann es „sich“ verhalten zu Seiendem, das aber vordem überstiegen sein muß. Obzwar inmitten des Seienden seiend und von ihm umfangen, hat das Dasein als existierendes die Natur immer schon überstiegen.

Was da nun aber jeweils in einem Dasein an Seiendem überstiegen ist, hat sich nicht einfach zusammengefunden, sondern das Seiende ist, wie immer es im Einzelnen bestimmt und gegliedert sein mag, im vorhinein in einer Ganzheit überstiegen. Diese mag dabei als solche unerkannt bleiben, wenn sie auch immer — aus jetzt nicht zu erörternden Gründen — vom Seienden her und meist aus einem eindringlichen Bezirk desselben gedeutet und daher zum mindesten gekannt ist.

Der Überstieg geschieht in Ganzheit und nie nur zuweilen und zuweilen nicht, etwa gar lediglich und zuerst als theoretisches Erfassen von Objekten. Mit dem Faktum des Da-seins ist vielmehr der Überstieg da.

Wenn nun aber das Seiende nicht das ist, woraufhin der Überschritt erfolgt, wie muß dieses „Woraufhin“ dann bestimmt, ja überhaupt gesucht werden? Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein transzendentaler. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesenhaft zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine „transzendentale“ Erörterung genannt werden. Was allerdings „transzendental“ besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das „Transzendentale“ als „Standpunkt“ und gar „erkenntnistheoretischen“ zuweist. Das schließt die Feststellung nicht aus, daß gerade Kant das „Transzendentale“ als Problem der inneren Möglichkeit von Ontologie überhaupt erkannt hat, obzwar für ihn das „Transzendentale“ noch eine wesentlich „kritische“ Bedeutung behält. Das Transzendentale betrifft für Kant die „Möglichkeit“ (das Ermöglichende) derjenigen Erkenntnis, die nicht zu Unrecht die Erfahrung „überfliegt“, d. h. nicht „transzendent“, sondern Erfahrung selbst ist. Das Transzendentale gibt so die obzwar einschränkende, hierdurch jedoch zugleich positive Wesensbegrenzung (Definition) der nichttranszendenten, d. i. dem Menschen als solchem möglichen ontischen Erkenntnis. Mit einer radikaleren und universaleren Fassung des Wesens der Transzendenz geht dann aber notwendig eine

Digitized by Google

ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik zusammen.

Der die Transzendenz kennzeichnende Ausdruck „In-der-Welt-sein" nennt einen „Sachverhalt" und zwar einen vermeintlich leicht einsichtigen. Was jedoch damit gemeint ist, hängt davon ab, ob der Begriff *Welt* in einer vorphilosophisch vulgären oder in transzendentaler Bedeutung genommen wird. Die Erörterung einer zwiefachen Bedeutung der Rede vom In-der-Welt-sein kann das verdeutlichen.

Transzendenz, als In-der-Welt-sein gefaßt, soll dem menschlichen Dasein zukommen. Das ist aber schließlich das Trivialste und Leerste, was sich aussagen läßt: das Dasein kommt unter dem anderen Seienden auch vor und ist daher als solches antreffbar. Transzendenz bedeutet dann: unter das übrige schon Vorhandene, bzw. unter das ständig ins Unübersehliche vermehrbare Seiende gehörig. Welt ist dann der Titel für alles, was ist, die Allheit, als die das „Alles" über eine Zusammennehmung hinaus nicht weiter bestimmende Einheit. Legt man in der Rede vom In-der-Welt-sein diesen Weltbegriff zugrunde, dann muß freilich die „Transzendenz" *jedem* Seienden *als Vorhandenem* zugesprochen werden. Vorhandenes, d. i. unter anderem Vorkommendes, „*ist in der Welt*". Besagt „transzendent" nichts weiter als „zum übrigen Seienden gehörig", dann ist es evident unmöglich, die Transzendenz als *auszeichnende* Wesensverfassung dem menschlichen *Dasein* zuzusprechen. Der Satz: zum Wesen des menschlichen Daseins gehört das In-der-Welt-sein, ist dann sogar evident falsch. Denn es ist nicht wesensnotwendig, daß dergleichen Seiendes wie menschliches Dasein faktisch existiert. Es kann ja auch *nicht* sein.

Wenn nun aber andererseits dem Dasein mit Recht und ausschließlich das In-der-Welt-sein zugesprochen wird und zwar als Wesensverfassung, dann kann dieser Ausdruck nicht die vorgenannte Bedeutung haben. Dann bedeutet aber auch Welt etwas anderes als die Allheit des gerade vorhandenen Seienden.

Dem Dasein das *In-der-Welt-sein* als Grundverfassung zusprechen, heißt, etwas über sein Wesen (seine eigenste innere Möglichkeit als Dasein) aussagen. Hierbei kann gerade *nicht darauf* als ausweisende Instanz gesehen werden, *ob* und *welches* Dasein je nun gerade faktisch existiert oder nicht. Die Rede vom In-der-Welt-sein ist keine Feststellung des faktischen Vorkommens von Dasein, ja überhaupt keine ontische Aussage. Sie betrifft einen das Dasein überhaupt bestimmenden Wesensverhalt und hat daher den Charakter einer ontologischen These. Mithin gilt: das Dasein ist nicht deshalb

Digitized by Google

ein In-der-Welt-sein, weil und nur weil es faktisch existiert, sondern umgekehrt, es kann nur als existierendes sein, d. h. als Dasein, weil seine Wesensverfassung im In-der-Welt-sein liegt.

Der Satz: das faktische Dasein ist in einer Welt (kommt unter anderem Seienden vor) verrät sich als eine nichtssagende Tautologie. Die Aussage: zum Wesen des Daseins gehört, daß es in der Welt ist, („neben" anderem Seienden notwendig auch vorkommt) erweist sich als falsch. Die These: zum Wesen von Dasein als solchem gehört das In-der-Welt-sein, enthält das Problem der Transzendenz.

Die These ist ursprünglich und einfach. Hieraus folgt nicht die Einfachheit ihrer Enthüllung, wenngleich das In-der-Welt-sein je nur in einem, nach verschiedenen Graden durchsichtigen Entwurf in das vorbereitende und wieder (freilich immer relativ) begrifflich abzuschließende Verständnis gebracht werden kann.

Die Transzendenz des Daseins ist mit der bisherigen Charakteristik des In-der-Welt-seins nur erst aus der Abwehr bestimmt. Zur Transzendenz gehört Welt als das, woraufhin der Überstieg geschieht. Das positive Problem, als was Welt verstanden, wie der „Bezug" des Daseins zur Welt bestimmt, d. h. wie das In-der-Welt-sein als ursprünglich einige Daseinsverfassung begriffen werden soll, erörtern wir hier nur in der Richtung und in den Grenzen, die durch das leitende Problem des Grundes gefordert sind. In Absicht hierauf sei eine Interpretation des Weltphänomens versucht, die der Erhellung der Transzendenz als solcher dienen soll.

Zur Orientierung über dieses transzendentale Phänomen der Welt sei eine freilich notwendig lückenhafte Charakteristik der Hauptbedeutungen vorausgeschickt, die in der Geschichte des Weltbegriffes sich vordrängen. Bei solchen elementaren Begriffen ist meist die vulgäre Bedeutung nicht die ursprüngliche und wesentliche. Diese wird immer wieder verdeckt und kommt nur schwer und selten zu ihrem Begriff.

Schon in den entscheidenden Anfängen der antiken Philosophie zeigt sich etwas Wesentliches [1]). *Κόσμος* meint nicht dieses und jenes andrängende und bedrängende Seiende selbst, auch nicht dieses alles zusammengenommen, sondern bedeutet „Zustand", d. h. das Wie, in dem das Seiende und zwar im Ganzen ist. *Κόσμος οὗτος* bezeichnet daher nicht diesen Bezirk von Seiendem in Abgrenzung gegen einen anderen, sondern diese Welt des Seienden im Unterschied von einer anderen Welt desselben Seienden, das *ἐόν* selbst *κατὰ κόσ-*

1) Vgl. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. 1916. S. 174 f. u. 216 Anm.

Digitized by Google

μον[1]). Die Welt liegt als dieses „Wie im Ganzen" jeder möglichen Zerstückung des Seienden schon zugrunde; diese vernichtet nicht die Welt, sondern bedarf ihrer immer. Was ἐν τῶι ἑνὶ κόσμωι[2]) ist, hat diesen nicht erst in der Zusammenschiebung gebildet, sondern ist durch die Welt durch- und vorgängig beherrscht. Einen weiteren Wesenszug des κόσμος erkennt Heraklit[3]): ὁ Ἡράκλειτός φησι τοῖς ἐγρηγορόσιν ἕνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι. Den Wachen gehört eine und daher gemeinsame Welt, jeder Schlafende dagegen wendet sich seiner eigenen Welt zu. Hier ist die Welt in Beziehung gebracht zu Grundweisen, in denen das menschliche Dasein faktisch existiert. Im Wachen zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie. Im Schlaf ist die Welt des Seienden eine ausschließlich auf das jeweilige Dasein vereinzelte.

Aus diesen knappen Hinweisen wird schon ein Mehrfaches sichtbar: 1. Welt meint eher ein Wie des Seins des Seienden als dieses selbst. 2. Dieses Wie bestimmt das Seiende im Ganzen. Es ist im Grunde die Möglichkeit jedes Wie überhaupt als Grenze und Maß. 3. Dieses Wie im Ganzen ist in gewisser Weise vorgängig. 4. Dieses vorgängige Wie im Ganzen ist selbst relativ auf das menschliche Dasein. Die Welt gehört mithin gerade dem menschlichen Dasein zu, obzwar sie alles Seiende, auch das Dasein mit in Ganzheit umgreift.

So gewiß sich dies allerdings noch wenig ausdrückliche und mehr aufdämmernde Verständnis des κόσμος in die genannten Bedeutungen zusammendrängen läßt, so unbestreitbar nennt doch das Wort oft nur das in solchem Wie erfahrene Seiende selbst.

Es ist aber kein Zufall, daß im Zusammenhang mit dem neuen ontischen Existenzverständnis, das im Christentum durchbrach, die Beziehung von κόσμος und menschlichem Dasein und damit der Weltbegriff überhaupt sich verschärfte und verdeutlichte. Die Beziehung wird so ursprünglich erfahren, daß κόσμος nunmehr direkt als Titel für eine bestimmte Grundart menschlicher Existenz in Gebrauch kommt. Κόσμος οὗτος bedeutet bei Paulus (vgl. 1. Kor. u. Gal.) nicht nur und nicht primär den Zustand des „Kosmischen", sondern den Zustand und die Lage des Menschen, die Art seiner Stellung zum Kosmos, seiner Schätzung der Güter. Κόσμος ist das Menschsein im Wie einer gottabgekehrten Gesinnung (ἡ σοφία τοῦ κόσμου). Κόσμος οὗτος meint

1) Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker: Melissos, Fragm. 7; Parmenides, Fragm. 2.

2) A. a. O. Anaxagoras, Fragm. 8.

3) A. a. O. Heraklit, Fragm. 89.

Digitized by Google

das menschliche Dasein in einer bestimmten „geschichtlichen" Existenz, unterschieden gegen eine andere schon angebrochene (*αἰὼν ὁ μέλλων*).

Ungewöhnlich häufig — vor allem im Verhältnis zu den Synoptikern — und zugleich in einem ganz zentralen Sinne gebraucht das Johannesevangelium[1]) den Begriff *κόσμος*. Welt bezeichnet die gottentfernte Grundgestalt des menschlichen Daseins, den Charakter des Menschseins schlechthin. Demzufolge ist dann Welt auch ein regionaler Titel für alle Menschen zusammen ohne Unterschied zwischen Weisen und Törichten, Gerechten und Sündern, Juden und Heiden. Die zentrale Bedeutung dieses völlig anthropologischen Weltbegriffes kommt darin zum Ausdruck, daß er als Gegenbegriff zur Gottessohnschaft Jesu fungiert, die ihrerseits als Leben (*ζωή*), Wahrheit (*ἀλήθεια*), Licht (*φῶς*) begriffen wird.

Diese im Neuen Testament anhebende Bedeutungsprägung von *κόσμος* zeigt sich dann unverkennbar z. B. bei Augustinus und Thomas von Aquino. Mundus bedeutet nach Augustinus einmal das Ganze des Geschaffenen. Aber ebensooft steht mundus für mundi habitatores. Dieser Terminus hat wieder den spezifisch existenziellen Sinn der dilectores mundi, impii, carnales. Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt[2]). Augustinus wird diesen Weltbegriff, der dann die abendländische Geistesgeschichte mitbestimmte, ebensosehr aus Paulus wie aus dem Johannesevangelium geschöpft haben. Dafür mag folgende Stelle aus dem Tractatus in Joannis Evangelium einen Beleg geben. Augustinus gibt zu Joh. (Prolog) 1, 10 *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω* eine Auslegung von mundus, bei der er den zweimaligen Gebrauch von mundus in „mundus per ipsum factus est" und „mundus eum non cognovit" als einen zweifachen nachweist. In der ersten Bedeutung besagt mundus soviel wie ens creatum. In der zweiten meint mundus das habitare corde in mundo als amare mundum, was sich deckt mit non cognoscere Deum. Im Zusammenhang lautet die Stelle:

Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia signifi-

1) Bezüglich der Textstellen aus dem Johannesevangelium vgl. den Exkurs über *κόσμος* bei W. Bauer, Das Johannesevangelium (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament 6), 2. völlig neubearbeitete Aufl., 1925, S. 18. — Zur theologischen Interpretation die ausgezeichneten Darlegungen von A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments. II. Teil, 1910, S. 114 ff.

2) Augustinus, Opera (Migne), tom. IV, 1842.

Digitized by Google

catione, dilectores mundi mundus dicitur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde: amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum: inhabitantes malos, et bonam domum: inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum [1]).

Welt bedeutet demnach: das Seiende im Ganzen und zwar als das entscheidende Wie, gemäß dem sich menschliches Dasein zum Seienden stellt und hält. Ebenso gebraucht Thomas von Aquino mundus einmal gleichbedeutend mit universum, universitas creaturarum, dann aber auch in der Bedeutung von saeculum (weltliche Gesinnung), quod mundi nomine amatores mundi significantur. Mundanus (saecularis) ist der Gegenbegriff zu spiritualis [2]).

Ohne Eingehen auf den Weltbegriff bei Leibniz sei die Bestimmung der Welt in der Schulmetaphysik erwähnt. Baumgarten [3]) definiert: mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius. Welt ist hier mit der Allheit des Vorhandenen und zwar im Sinne des ens creatum gleichgesetzt. Das sagt aber: die Auffassung des Weltbegriffes ist abhängig vom Verständnis des Wesens und der Möglichkeit der Gottesbeweise. Das wird besonders deutlich bei Chr. A. Crusius, der den Begriff einer Welt also definiert: „eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelst einer realen Verknüpfung gehörte“ [4]). Der Welt wird demnach entgegengesetzt Gott selbst. Sie ist aber auch unterschieden von einem

1) l. c. tract. II, cap. 1, n. 11, tom. III, 1393.

2) Vgl. z. B. S. th. II 2, qu. CLXXXVIII, a 2, ad 3: dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum.

3) Metaphysica, ed. II, 1743, § 354, p. 87.

4) Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzet werden. Leipzig 1745, § 350, S. 657.

Digitized by Google

„einzelnen Geschöpf", nicht minder von „mehreren zugleich seienden Geschöpfen", die „in gar keiner Verknüpfung stehen", und schließlich ist Welt auch unterschieden von einem solchen Inbegriffe von Geschöpfen, „welcher nur ein Teil von einem anderen ist, mit welchem er in realer Verknüpfung stehet" [1]).

Was nun zu einer solchen Welt an wesentlichen Bestimmungen gehört, das muß sich aus einer zwiefachen Quelle ableiten lassen. In jeder Welt muß einmal vorhanden sein, „was aus dem allgemeinen Wesen der Dinge folget". Sodann all das, was sich „bei Setzung gewisser Geschöpfe aus den wesentlichen Eigenschaften Gottes als notwendig erkennen läßt" [2]). Deshalb ist auch die „Weltlehre" im Ganzen der Metaphysik nachgeordnet der Ontologie (der Lehre von dem Wesen und den allgemeinsten Unterschieden der Dinge überhaupt) und der „theoretischen natürlichen Theologie". Welt ist sonach der regionale Titel für die höchste Verknüpfungseinheit der Allheit des geschaffenen Seienden.

Wenn so der Weltbegriff als ein Grundbegriff der Metaphysik (der rationalen Kosmologie als einer Disziplin der Metaphysica specialis) fungiert, Kants Kritik der reinen Vernunft aber eine Grundlegung der Metaphysik im Ganzen darstellt [3]), dann muß hier das Problem des Weltbegriffes entsprechend der Verwandlung der Idee der Metaphysik eine veränderte Gestalt gewinnen. Hierauf aber bedarf es um so mehr eines freilich nur gedrängten Hinweises, als neben der „kosmologischen" Bedeutung von „Welt" in Kants Anthropologie wieder die existenzielle, freilich ohne die spezifisch christliche Färbung, durchbricht.

Schon in der „Dissertation von 1770", wo die einleitende Kennzeichnung des Begriffes mundus sich zum Teil noch ganz in der Bahn der überlieferten ontischen Metaphysik bewegt [4]), rührt Kant an eine Schwierigkeit im Weltbegriff, die sich später in der Kritik der reinen Vernunft zu einem Hauptproblem verschärft und ausweitet. Kant beginnt die Erörterung des Weltbegriffes in der „Dissertation" mit einer formalen Bestimmung dessen, was unter „Welt" verstanden wird: Welt ist wesenhaft als „terminus" auf „Synthesis" bezogen: In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. Simplici, ita synthesis non nisi

1) A. a. O. § 349, S. 654 ff. 2) A. a. O. § 348, S. 653.

3) Vgl. darüber: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Idee einer Fundamentalontologie. 1929.

4) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Sectio I. De notione mundi generatim. §§ 1, 2.

Digitized by Google

toto quod non est pars, i. e. Mundo. In § 2 kennzeichnet er diejenigen „Momente", die für eine Definition des Weltbegriffes wesentlich sind: 1. Materia (in sensu transcendentali) h. e. partes, quae hic sumuntur esse substantiae. 2. Forma, quae consistit in substantiarum coordinatione, non subordinatione. 3. Universitas, quae est omnitudo compartium absoluta. Bezüglich dieses dritten Moments bemerkt Kant: Totalitas haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur.

Dieses „Kreuz" lastete im nächsten Jahrzehnt auf Kant; denn in der Kritik der reinen Vernunft wird gerade diese „universitas mundi" zum Problem und zwar in mehrfacher Hinsicht. Es gilt zu klären: 1. Worauf bezieht sich die unter dem Titel „Welt" vorgestellte Totalität, bzw. worauf kann sie sich allein beziehen? 2. Was ist demgemäß im Weltbegriff vorgestellt? 3. Welchen Charakter hat dieses Vorstellen von solcher Totalität, d. h. welches ist die Begriffsstruktur des Weltbegriffs als solchen? Kants Antworten auf diese von ihm selbst so nicht ausdrücklich gestellten Fragen bringen eine völlige Veränderung des Weltproblems. Zwar bleibt auch für Kants Weltbegriff erhalten, daß die in ihm vorgestellte Totalität sich auf die endlichen vorhandenen Dinge bezieht. Allein dieser für den Gehalt des Weltbegriffs wesentliche Bezug auf Endlichkeit erhält einen neuen Sinn. Die Endlichkeit der vorhandenen Dinge wird nicht bestimmt auf dem Wege einer ontischen Nachweisung ihres Geschaffenseins durch Gott, sondern wird ausgelegt im Hinblick darauf, daß die Dinge und inwiefern sie möglicher Gegenstand für ein endliches Erkennen sind, d. h. ein solches, das sie als schon vorhandene sich allererst geben lassen muß. Dieses hinsichtlich seiner Zugänglichkeit auf ein empfangendes Hinnehmen (endliche Anschauung) angewiesene Seiende selbst nennt Kant die „Erscheinungen", d. h. „Dinge in der Erscheinung". Dasselbe Seiende, verstanden jedoch als möglicher „Gegenstand" einer absoluten, d. i. schöpferischen Anschauung, nennt er die „Dinge an sich". Die Einheit des Zusammenhangs der Erscheinungen, d. i. die Seinsverfassung des in endlicher Erkenntnis zugänglichen Seienden wird bestimmt durch die ontologischen Grundsätze, d. h. das System der synthetischen Erkenntnisse a priori. Der in diesen „synthetischen" Grundsätzen a priori vorgestellte Sachgehalt, ihre „Realität" in der alten und gerade von Kant festgehaltenen Bedeutung von Sachheit, läßt sich erfahrungsfrei anschaulich aus den Objekten, d. h. aus dem

Digitized by Google

mit diesen notwendig a priori Angeschauten, der reinen Anschauung „Zeit" darstellen. Ihre Realität ist eine objektive, von den Objekten her darstellbare. Gleichwohl ist die Einheit der Erscheinungen, weil notwendig angewiesen auf ein faktisch zufälliges Gegebenwerden, jederzeit bedingt und grundsätzlich unvollständig. Wird nun diese Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen als vollständig vorgestellt, dann erwächst das Vorstellen eines Inbegriffes, dessen Gehalt (Realität) sich grundsätzlich nicht in einem Bilde, d. h. einem Anschaubaren entwerfen läßt. Diese Vorstellung ist „transzendent". Sofern aber diese Vorstellung einer Vollständigkeit gleichwohl a priori notwendig ist, hat sie obzwar transzendent doch transzendentale Realität. Vorstellungen dieses Charakters nennt Kant „Ideen". Sie „enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirisch mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen" [1]). „Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen" [2]). Die in den Ideen vorgestellte Einheit und Ganzheit kann sich, weil sie „niemals im Bilde zu entwerfen ist" [3]), auch nie unmittelbar auf Anschauliches beziehen. Sie betrifft daher als höhere Einheit immer nur die Einheit der Synthesis des Verstandes. Diese Ideen aber „sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendig auf den ganzen Verstandesgebrauch" [4]). Als reine Vernunftbegriffe entspringen sie nicht der immer noch auf Gegebenes bezogenen Reflexion des Verstandes, sondern dem reinen Verfahren der Vernunft als schließender. Kant nennt die Ideen daher, im Unterschied von den „reflektierten" Begriffen des Verstandes, „geschlossene" Begriffe [5]). Im Schließen aber geht die Absicht der Vernunft darauf, das Unbedingte zu den Bedingungen zu gewinnen. Die Ideen als reine Vernunftbegriffe der Totalität sind daher Vorstellungen des Unbedingten. „Also ist der transzendentale Vernunftbegriff kein anderer als der von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten. Da nun das Unbedingte allein die Totalität der Bedingungen möglich macht, und umgekehrt die Totalität der Bedingungen jederzeit selbst unbedingt ist, so kann ein reiner Ver-

1) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, A 568, B 596.
2) A. a. O. A 832, B 860. 3) A. a. O. A 328, B 384.
4) A. a. O. A 327, B 384. 5) A. a. O. A 310, B 367; ferner A 333, B 390.

Digitized by Google

nunftbegriff überhaupt durch den Begriff des Unbedingten, sofern er einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt werden“ [1]).

Ideen sind als Vorstellungen der unbedingten Ganzheit eines Bereiches von Seiendem notwendige Vorstellungen. Sofern nun eine dreifache Beziehung von Vorstellungen auf etwas möglich ist, auf das Subjekt und auf das Objekt und auf dieses wieder zwiefach, in endlicher Weise (Erscheinungen) und in absoluter (Dinge an sich), erwachsen drei Klassen von Ideen, denen sich die drei Disziplinen der überlieferten Metaphysica specialis zuordnen lassen. Der Weltbegriff ist demnach diejenige Idee, in der die absolute Totalität der in endlicher Erkenntnis zugänglichen Objekte a priori vorgestellt wird. Welt besagt demnach soviel wie „Inbegriff aller Erscheinungen“ [2]). oder „Inbegriff aller Gegenstände möglicher Erfahrung“ [3]). „Ich nenne alle transzendentalen Ideen, sofern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, Weltbegriffe“ [4]). Da sich nun aber das der endlichen Erkenntnis zugängliche Seiende ontologisch betrachten läßt sowohl hinsichtlich seines Wasseins (essentia) als auch hinsichtlich seines „Daseins“ (existentia) oder in der Kantischen Formulierung dieses Unterschiedes, demgemäß er auch die Kategorien und Grundsätze der transzendentalen Analytik einteilt, „mathematisch“ und „dynamisch“ [5]), so ergibt sich eine Einteilung der Weltbegriffe in mathematische und dynamische. Die mathematischen Weltbegriffe sind die Weltbegriffe „in engerer Bedeutung“ im Unterschied zu den dynamischen, die er auch „transzen-

---

1) A. a. O. A 322, B 379. — Zur Einordnung der „Idee“ als einer bestimmten „Vorstellungsart“ in die „Stufenleiter“ der Vorstellungen vgl. a. a. O. A 320, B. 376 f.

2) A. a. O. A 334, B 391.

3) Was heißt: sich im Denken orientieren? 1786. WW. (Cassirer) IV, S. 355.

4) Kritik der reinen Vernunft, A 407 f., B 434.

5) „In der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf mögliche Erfahrung ist der Gebrauch ihrer Synthesis entweder mathematisch oder dynamisch: denn sie gehen teils bloß auf die Anschauung, teils auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt.“ A. a. O. A 160, B 199. — Hinsichtlich der entsprechenden Unterscheidung der „Grundsätze“ sagt Kant: „Man wird aber wohl bemerken, daß ich hier ebensowenig die Grundsätze der Mathematik im einen Falle, als die Grundsätze der allgemeinen (physischen) Dynamik im anderen, sondern nur die des reinen Verstandes im Verhältnis auf den inneren Sinn (ohne Unterschied der darin gegebenen Vorstellungen) vor Augen habe, dadurch jene insgesamt ihre Möglichkeit bekommen. Ich benenne sie also mehr in Betracht der Anwendung, als um ihres Inhalts willen ...“ A. a. O. A 162, B 302. — Vgl. gerade mit Bezug auf eine radikalere Problematik des Weltbegriffs und des Seienden im Ganzen den Unterschied des Mathematisch-Erhabenen und Dynamisch-Erhabenen. Kritik der Urteilskraft, bes. § 28.

Digitized by Google

dente Naturbegriffe" nennt[1]). Gleichwohl hält es Kant für „ganz schicklich", diese Ideen „insgesamt" Weltbegriffe zu nennen, „weil unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird, und unsere Ideen auch nur auf das Unbedingte unter den Erscheinungen gerichtet sind, teils auch, weil das Wort Welt im transzendentalen Verstande die absolute Totalität des Inbegriffs existierender Dinge bedeutet, und wir auf die Vollständigkeit der Synthesis (wiewohl nur eigentlich im Regressus zu den Bedingungen) allein unser Augenmerk richten"[2]).

In dieser Bemerkung kommt nicht nur der Zusammenhang des Kantischen Weltbegriffes mit dem der überlieferten Metaphysik an den Tag, sondern ebenso deutlich die in der Kritik der reinen Vernunft vollzogene Umwandlung, d. h. ursprünglichere ontologische Interpretation des Weltbegriffes, die sich jetzt in kurzer Beantwortung der obigen drei Fragen also kennzeichnen läßt: 1. Der Weltbegriff ist nicht eine ontische Verknüpfung der existierenden Dinge, sondern ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Erscheinungen. 2. Im Weltbegriff ist nicht dargestellt eine „Koordination" der Substanzen, sondern gerade eine Subordination und zwar die zum Unbedingten „aufsteigende Reihe" der Bedingungen der Synthesis. 3. Der Weltbegriff ist nicht eine in ihrer Begrifflichkeit unbestimmte „rationale" Vorstellung, sondern als Idee, d. i. als reiner synthetischer Vernunftbegriff bestimmt und von Verstandesbegriffen unterschieden.

Und so wird dem Begriff mundus nun auch der früher zugewiesene Charakter der universitas (Allheit) genommen und einer noch höheren Klasse transzendentaler Ideen vorbehalten, worauf der Weltbegriff selbst eine Hinweisung enthält und die Kant das „transzendentale Ideal" nennt[3]).

An dieser Stelle muß auf eine Interpretation dieses höchsten Punktes der Kantischen spekulativen Metaphysik verzichtet werden. Nur eines bedarf der Erwähnung, um den Wesenscharakter des Weltbegriffs, die Endlichkeit, noch deutlicher hervortreten zu lassen.

Als Idee ist der Weltbegriff die Vorstellung einer unbedingten Totalität. Gleichwohl stellt er nicht das schlechthin und „eigentlich" Unbedingte vor, sofern die in ihm gedachte Totalität auf Erscheinungen, den möglichen Gegenstand endlicher Erkenntnis bezogen bleibt. Welt als Idee ist zwar transzendent, sie übersteigt die Erscheinungen, so zwar, daß sie als deren Totalität gerade auf

1) A. a. O. A 419 ff., B 446 ff. 2) A. a. O.
3) A. a. O. A 572, B 600 Anm.

Digitized by Google

sie zurückbezogen ist. Transzendenz im Kantischen Sinne des Übersteigens der Erfahrung ist aber doppeldeutig. Sie kann einmal besagen: innerhalb der Erfahrung das in ihr Gegebene als solches, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, überschreiten. Das gilt von der Vorstellung „Welt". Dann aber heißt Transzendenz: aus der Erscheinung als endlicher Erkenntnis überhaupt heraustreten und das mögliche Ganze aller Dinge als „Gegenstand" des intuitus originarius vorstellen. In dieser Transzendenz erwächst das transzendentale Ideal, demgegenüber Welt eine Einschränkung darstellt und zum Titel der endlichen, menschlichen Erkenntnis in ihrer Totalität wird. Der Weltbegriff steht gleichsam zwischen der „Möglichkeit der Erfahrung" und dem „transzendentalen Ideal" und bedeutet so im Kern die Totalität der Endlichkeit menschlichen Wesens.

Von hier aus eröffnet sich der Einblick in die mögliche zweite, spezifisch existenzielle Bedeutung, die bei Kant dem Weltbegriff neben der „kosmologischen" zukommt.

„Der wichtigste Gegenstand in der Welt, auf den der Mensch alle Fortschritte in der Kultur anwenden kann, ist der Mensch, weil er sein eigener letzter Zweck ist. — Ihn also seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntnis genannt zu werden, ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfe ausmacht"[1]). Kenntnis des Menschen und zwar gerade im Hinblick „auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll", also gerade nicht die Kenntnis des Menschen in „physiologischer" Hinsicht, wird hier Kenntnis der Welt genannt. Weltkenntnis ist gleichbedeutend mit pragmatischer Anthropologie (Menschenkunde). „Eine solche Anthropologie, als Weltkenntnis . . . betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatische genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers enthält"[2]).

Daß „Welt" gerade die Existenz des Menschen im geschichtlichen Miteinander bedeutet und nicht sein kosmisches Vorkommen als Spezies von Lebewesen, wird noch besonders klar aus den Redewendungen, die Kant zur Klärung dieses existenziellen Weltbegriffes beibringt: „Welt kennen" und „Welt haben". Beide Ausdrücke

1) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. 1800, 2. Aufl., Vorrede. WW. (Cassirer) VIII, S. 3.

2) A. a. O. S. 4.

Digitized by Google

meinen, obzwar sie beide auf die Existenz des Menschen zielen, noch Verschiedenes, „indem der eine (der die Welt kennt) nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der andere aber mitgespielt hat“ [1]). Welt ist hier der Titel für das „Spiel“ des alltäglichen Daseins, für dieses selbst.

Dementsprechend unterscheidet Kant die „Weltklugheit“ von der „Privatklugheit“. „Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen“ [2]). Ferner: „Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d. i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebensogut als die Vorwelt besorgen könne“ [3]).

Von dieser „Weltkenntnis“ im Sinne der „Lebenserfahrung“ und des Existenzverständnisses unterscheidet Kant das „Schulwissen“ [4]). Am Leitfaden dieses Unterschiedes entwickelt er dann den Begriff der Philosophie nach dem „Schulbegriff“ und nach dem „Weltbegriff“ [5]). Philosophie im scholastischen Sinne bleibt Sache des bloßen „Vernunftkünstlers“. Philosophie nach dem Weltbegriff ist das Anliegen des „Lehrers im Ideal“, d. h. dessen, der abzielt auf den „göttlichen Menschen in uns“ [6]). „Weltbegriff heißt hier derjenige, der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert“ [7]).

Welt ist in all dem die Bezeichnung für das menschliche Dasein im Kern seines Wesens. Dieser Weltbegriff entspricht vollkommen dem existenziellen des Augustinus, nur daß die spezifisch christliche Wertung des „weltlichen“ Daseins, der amatores mundi, weggefallen ist und Welt positiv die „Mitspieler“ im Spiel des Lebens bedeutet.

Die zuletzt aus Kant angeführte existenzielle Bedeutung des Weltbegriffes bekundet sodann der in der Folgezeit aufkommende

---

1) A. a. O. „Ein Mann von Welt ist Mitspieler im großen Spiel des Lebens.“ — „Weltmann heißt die Verhältnisse zu anderen Menschen und wie's im menschlichen Leben zugeht, wissen.“ „Welt haben, heißt Maximen haben und große Muster nachahmen. Es kommt aus dem Französischen. Zum Zweck gelangt man durch Conduite, Sitten, Umgang usw.“ Vorlesung über Anthropologie. Vgl. Die philosophischen Hauptvorlesungen J. Kants. Nach den neuaufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken. Herausgegeben von A. Kowalewski, 1924, S. 71.

2) Vgl. Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. WW. (Cassirer) IV, S. 273 Anm.

3) A. a. O. S. 274 Anm.

4) Vgl. die angeführte Anthropologievorlesung S. 72.

5) Kritik der reinen Vernunft, A 839, B 867 f. — Vgl. auch Logik (hrsg. von G. B. Jäsche), Einleitung, Abschn. III.

6) A. a. O. A 569, B 597. 7) A. a. O. A 840, B 868 Anm.

Digitized by Google

Ausdruck „Weltanschauung“[1]). Aber auch Prägungen wie „Mann von Welt“, „vornehme Welt“ zeigen eine ähnliche Bedeutung des Weltbegriffes. „Welt“ ist auch hier nicht ein bloßer regionaler Titel, der die Gemeinschaft von Menschen bezeichnete im Unterschied von der Allheit der Naturdinge, sondern Welt meint gerade die Menschen in ihren Bezügen zum Seienden im Ganzen, d. h. zur „vornehmen Welt“ gehören auch z. B. Hotels und Rennställe.

Es ist daher gleich irrig, den Ausdruck Welt entweder als Bezeichnung der Allheit der Naturdinge (naturaler Weltbegriff) oder als Titel für die Gemeinschaft der Menschen (personaler Weltbegriff) in Anspruch zu nehmen[2]). Vielmehr liegt das metaphysisch Wesentliche der mehr oder minder klar abgehobenen Bedeutung von κόσμος, mundus, Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen abzielt. Aus Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, stößt aber die Ausbildung des Weltbegriffes zuerst auf die Bedeutung, gemäß der er das Wie des Seienden im Ganzen kennzeichnet, so zwar, daß dessen Bezug zum Dasein zunächst nur unbestimmt verstanden wird. Welt

---

1) Die Fragen: 1. inwiefern gehört zum Wesen des Daseins als In-der-Welt-sein notwendig so etwas wie „Weltanschauung“? 2. in welcher Weise muß im Hinblick auf die Transzendenz des Daseins das Wesen von Weltanschauung überhaupt umgrenzt und in seiner inneren Möglichkeit begründet werden? 3. wie verhält sich gemäß ihrem transzendentalen Charakter die Weltanschauung zur Philosophie? — können hier weder ausgearbeitet noch gar beantwortet werden.

2) Wenn man gar den ontischen Zusammenhang der Gebrauchsdinge, des Zeugs, mit der Welt identifiziert und das In-der-Welt-sein als Umgang mit den Gebrauchsdingen auslegt, dann ist freilich ein Verständnis der Transzendenz als In-der-Welt-sein im Sinne einer „Grundverfassung des Daseins“ aussichtslos.

Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des „umweltlich“ Seienden — sofern es als Zeug entdeckt ist — für eine erste Kennzeichnung des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendentale Problem der Welt vorzubereiten. Das ist denn auch die einzige und in der Gliederung und Anlage der §§ 14—24 (Sein und Zeit) deutlich genug angezeigte Absicht der Umweltanalyse, die im Ganzen und auf das leitende Ziel hin angesehen von untergeordneter Bedeutung bleibt.

Wenn aber in der so orientierten Analytik des Daseins die Natur scheinbar fehlt — nicht nur die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft, sondern auch die Natur in einem ursprünglichen Sinne (vgl. dazu S. u. Z. S. 65 unten) — dann bestehen dafür Gründe. Der entscheidende liegt darin, daß sich Natur weder im Umkreis der Umwelt antreffen läßt, noch überhaupt primär als etwas, wozu wir uns verhalten. Natur ist ursprünglich im Dasein offenbar dadurch, daß dieses als befindlich-gestimmtes inmitten von Seiendem existiert. Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffes der Sorge zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die Basis für das Problem der Natur gewonnen werden.

Digitized by Google

gehört zu einer bezughaften, das Dasein als solches auszeichnenden Struktur, die das In-der-Welt-sein genannt wurde. Diese Verwendung des Weltbegriffes ist — das sollten die historischen Hinweise zeigen — so wenig willkürlich, daß sie gerade versucht, ein ständig schon bekanntes, aber ontologisch nicht einheitlich gefaßtes Daseinsphänomen in die Ausdrücklichkeit und Schärfe eines Problems zu heben.

Das menschliche Dasein — Seiendes inmitten von Seiendem befindlich, zu Seiendem sich verhaltend — existiert dabei so, daß das Seiende immer im Ganzen offenbar ist. Die Ganzheit muß dabei nicht eigens begriffen, ihre Zugehörigkeit zum Dasein kann verhüllt sein, die Weite dieses Ganzen ist veränderlich. Die Ganzheit ist verstanden, ohne daß auch das Ganze des offenbaren Seienden in seinen spezifischen Zusammenhängen, Bezirken und Schichten eigens erfaßt oder gar „vollständig" durchforscht wäre. Das je vorgreifend-umgreifende Verstehen dieser Ganzheit aber ist Überstieg zur Welt. Es gilt nun, eine konkretere Auslegung des Weltphänomens zu versuchen. Sie ergibt sich durch die Beantwortung der beiden Fragen: 1. Welches ist der Grundcharakter der gekennzeichneten Ganzheit? 2. Inwiefern ermöglicht diese Charakteristik der Welt eine Aufhellung des Wesens des Daseinsbezugs zur Welt, d. h. eine Erhellung der inneren Möglichkeit des In-der-Welt-seins (Transzendenz)?

Welt als Ganzheit „ist" kein Seiendes sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann. Dasein gibt „sich" aus „seiner" Welt her zu bedeuten, heißt dann: in diesem Auf-es-zukommen aus der Welt zeitigt sich das Dasein als ein Selbst, d. h. als ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden geht es um dessen Seinkönnen. Das Dasein ist so, daß es umwillen seiner existiert. Wenn aber die Welt es ist, im Überstieg zu der sich allererst Selbstheit zeitigt, dann erweist sie sich als das, worumwillen Dasein existiert. Die Welt hat den Grundcharakter des Umwillen von . . . und das in dem ursprünglichen Sinne, daß sie allererst die innere Möglichkeit für jedes faktisch sich bestimmende deinetwegen, seinetwegen, deswegen usf. vorgibt. Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesenhaft daseinsbezogen.

Bevor wir versuchen, dem Wesen dieses Bezugs nachzufragen und so das In-der-Welt-sein vom Umwillen als dem primären Weltcharakter her auszulegen, bedarf es der Abwehr einiger naheliegender Mißdeutungen des Gesagten.

Digitized by Google

Der Satz: Das Dasein existiert umwillen seiner, enthält keine egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen. Er kann daher nicht etwa durch den Hinweis darauf „widerlegt" werden, daß viele Menschen sich für die Andern opfern und daß überhaupt die Menschen nicht nur für sich allein, sondern in Gemeinschaft existieren. In dem genannten Satz liegt weder eine solipsistische Isolierung des Daseins, noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Wohl dagegen gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch „sich" entweder „egoistisch" oder „altruistisch" verhalten kann. Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ichselbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern — weil all das erst ermöglichend — gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die „Geschlechtlichkeit" neutral. Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im vorhinein in dieser Neutralität.

Wie bestimmt sich nun der Bezug des Daseins zur Welt? Da diese kein Seiendes ist und Welt zum Dasein gehören soll, kann dieser Bezug offenbar nicht gedacht werden als die Beziehung zwischen dem Dasein als dem einen Seienden und der Welt als dem anderen. Wenn nicht, wird dann die Welt nicht in das Dasein (Subjekt) hineingenommen und für etwas rein „Subjektives" erklärt? Allein es gilt doch erst durch die Aufhellung der Transzendenz eine Möglichkeit zu gewinnen für die Bestimmung dessen, was „Subjekt" und „subjektiv" besagen. Am Ende muß der Weltbegriff so gefaßt werden, daß die Welt zwar subjektiv ist, aber gerade deshalb nicht als Seiendes in die Innensphäre eines „subjektiven" Subjekts fällt. Aus demselben Grunde aber ist sie auch nicht bloß objektiv, wenn dies bedeutet: unter die seienden Objekte gehörig.

Die Welt wird als die jeweilige Ganzheit des Umwillen eines Daseins durch dieses selbst vor es selbst gebracht. Dieses Vor-sich-selbst-bringen von Welt ist der ursprüngliche Entwurf der Möglichkeiten des Daseins, sofern es inmitten von Seiendem zu diesem sich soll verhalten können. Der Entwurf von Welt aber ist, imgleichen wie er das Entworfene nicht eigens erfaßt, so auch immer Überwurf der entworfenen Welt über das Seiende. Der vorgängige Überwurf ermöglicht erst, daß Seiendes als solches sich offenbart. Dieses Geschehen des entwerfenden Überwurfs, worin sich das Sein des Daseins zeitigt, ist das In-der-Welt-sein. „Das Dasein transzendiert"

Digitized by Google

heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend und zwar „bildend" in dem mehrfachen Sinne, daß es Welt geschehen läßt, mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.

Seiendes, etwa die Natur im weitesten Sinne, könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen. Wir sprechen daher vom möglichen und gelegentlichen Welteingang des Seienden. Welteingang ist kein Vorgang am eingehenden Seienden, sondern etwas, das „mit" dem Seienden „geschieht". Und dieses Geschehen ist das Existieren von Dasein, das als existierendes transzendiert. Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende „seiender" wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem. Und nur wenn diese Urgeschichte, die Transzendenz, geschieht, d. h. wenn Seiendes vom Charakter des In-der-Welt-seins in das Seiende einbricht, besteht die Möglichkeit, daß Seiendes sich offenbart [1]).

Schon die bisherige Erhellung der Transzendenz läßt verstehen, daß sie, wenn anders in ihr allein Seiendes als Seiendes ans Licht kommen kann, einen ausgezeichneten Bezirk ausmacht für die Ausbildung aller Fragen, die das Seiende als solches, d. h. in seinem Sein betreffen. Bevor wir das leitende Problem des Grundes im Bezirk der Transzendenz auseinanderlegen und damit das Transzendenzproblem in einer bestimmten Hinsicht verschärfen, soll die Transzendenz des Daseins durch eine erneute historische Erinnerung noch vertrauter werden.

Eigens ausgesprochen ist die Transzendenz in Platos *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [2]). Aber läßt sich das *ἀγαθόν* als die Transzendenz des Daseins auslegen? Schon ein flüchtiger Blick auf den Zusammenhang, innerhalb dessen Plato die Frage nach dem *ἀγαθόν* erörtert, muß solche Bedenken zerstreuen. Das Problem des *ἀγαθόν* ist nur die Aufgipfelung der zentralen und konkreten Frage nach der führenden Grundmöglichkeit der Existenz des Daseins in der Polis. Mag nun auch die Aufgabe eines ontologischen Entwurfs des Daseins auf

1) Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist.

2) Res publ. VI, 509 B.

Digitized by Google

seine metaphysische Grundverfassung nicht ausdrücklich gestellt und gar ausgebildet sein, so drängt doch die dreifache in ständiger Entsprechung zur „Sonne" durchgeführte Charakteristik des ἀγαθόν auf die Frage nach der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und Sein — d. h. in der Zusammenfassung der Phänomene — auf die Frage nach dem ursprünglich-einigen Grunde der Möglichkeit der Wahrheit des Verstehens von Sein. Dieses Verstehen — als enthüllendes Entwerfen von Sein — ist aber die Urhandlung menschlicher Existenz, in der alles Existieren inmitten des Seienden gewurzelt sein muß. Das ἀγαθόν ist nun diejenige ἕξις (Mächtigkeit), die der Möglichkeit von Wahrheit, Verstehen und sogar des Seins mächtig ist und zwar aller drei in Einheit zumal.

Nicht zufällig ist das ἀγαθόν inhaltlich unbestimmt, so daß alle Definitionen und Deutungen in dieser Hinsicht scheitern müssen. Rationalistische Erklärungen versagen in gleicher Weise wie die „irrationalistische" Flucht zum „Geheimnis". Die Aufhellung des ἀγαθόν muß entsprechend der Hinweisung, die Plato selbst gibt, sich an die Aufgabe der Wesensinterpretation des Zusammenhangs von Wahrheit, Verstehen und Sein halten. Das Zurückfragen in die innere Möglichkeit dieses Zusammenhangs sieht sich „gezwungen", den Überstieg ausdrücklich zu vollziehen, der in jedem Dasein als solchem notwendig aber zumeist verborgen geschieht. Das Wesen des ἀγαθόν liegt in der Mächtigkeit seiner selbst als οὗ ἕνεκα — als das Umwillen von . . . ist es die Quelle von Möglichkeit als solcher. Und weil schon das Mögliche höher liegt denn das Wirkliche, deshalb ist gar ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἕξις, die Wesensquelle von Möglichkeit, μειζόνως τιμητέον [1]).

Freilich wird gerade jetzt der Bezug des Umwillen zum Dasein problematisch. Allein dieses Problem kommt nicht an den Tag. Vielmehr bleiben nach traditiongewordener Lehre die Ideen an einem ὑπερουράνιος τόπος; es gilt nur, sie als das Objektivste der Objekte, als das Seiende am Seienden, zu sichern, ohne daß sich dabei das Umwillen als primärer Weltcharakter zeigte und so der ursprüngliche Gehalt des ἐπέκεινα als Transzendenz des Daseins zur Auswirkung käme. Umgekehrt erwacht später nun auch die im „wiedererinnernden" „Selbstgespräch der Seele" bei Plato schon vorgebildete Tendenz, die Ideen als dem „Subjekt" eingeboren zu fassen. Beide Versuche bekunden, daß die Welt dem Dasein sowohl vorgehalten (jenseitig) ist, als auch zugleich wieder im Dasein sich

1) A. a. O. 509 A.

Digitized by Google

selbst bildet. Die Geschichte des Ideenproblems zeigt, wie die Transzendenz immer schon ans Licht drängt, aber zugleich zwischen zwei selbst unzureichend gegründeten und bestimmten Polen der möglichen Auslegung hin und her schwingt. Die Ideen gelten für objektiver als die Objekte und zugleich für subjektiver als das Subjekt. Wie an die Stelle des nicht wiedererkannten Weltphänomens ein ausgezeichneter Bezirk des Immerseienden tritt, so wird auch der Bezug zur Welt im Sinne einer bestimmten Verhaltung zu diesem Seienden, als *νοεῖν*, intuitus, als nicht mehr vermitteltes Vernehmen, „Vernunft", gedeutet. Das „transzendentale Ideal" geht zusammen mit dem intuitus originarius.

In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muß die Einsicht erwachsen, daß die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefaßt werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts, die dem „Subjektivismus" ebenso entgegenhandelt, wie sie dem „Objektivismus" die Gefolgschaft versagen muß [1]).

1) Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über „Sein und Zeit" nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz (vgl. §§ 12—83; bes. § 69). Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der einzig leitenden Absicht, die in der Überschrift des ganzen ersten Teils klar angezeigt ist, den „transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein" zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind allein in der Richtung auf die Ermöglichung der Seinsfrage auszuwerten. Sie haben mit der modernen „dialektischen Theologie" so wenig zu tun wie mit der Scholastik des Mittelalters.

Wenn dabei das Dasein als das Seiende interpretiert wird, das überhaupt so etwas wie ein Seinsproblem als zu seiner Existenz gehörig stellen kann, dann heißt das nicht, dieses Seiende, das als Dasein eigentlich und uneigentlich existieren kann, sei das „eigentliche" Seiende überhaupt unter allem übrigen Seienden, so daß dieses nur ein Schatten von jenem wäre. Gerade im Gegenteil soll in der Aufhellung der Transzendenz der Horizont gewonnen werden, in dem sich erst der Seinsbegriff — auch der viel berufene „natürliche" — als Begriff philosophisch begründen läßt. Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des Alls des nicht-daseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein.

Und was dann die mit solcher Mißdeutung zusammenhängende Vorhaltung eines „anthropozentrischen Standpunktes" in „Sein und Zeit" betrifft, so bleibt dieser jetzt allzu eifrig von Hand zu Hand gereichte Einwand solange nichtssagend, als man unterläßt, im Durchdenken des Ansatzes, des ganzen Zuges und des Ziels der Problementwicklung in „Sein und Zeit" zu begreifen, wie gerade durch die Herausarbeitung der Transzendenz des Daseins „der Mensch" so ins „Zentrum" kommt, daß seine Nichtigkeit im Ganzen des Seienden allererst Problem werden kann und muß. Welche Gefahren birgt denn ein „anthropozentrischer Stand-

Digitized by Google

III. Vom Wesen des Grundes.

Die Erörterung des „Satzes vom Grunde" hat das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen (I). Diese ist auf dem Wege einer Analyse des Weltbegriffes als das In-der-Welt-sein des Daseins bestimmt worden (II). Jetzt gilt es, aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes aufzubellen.

Inwiefern liegt in der Transzendenz die innere Möglichkeit für so etwas wie Grund überhaupt? Die Welt gibt sich dem Dasein als die jeweilige Ganzheit des Umwillen seiner, d. h. aber umwillen eines Seienden, das gleichursprünglich ist: das Sein bei ... Vorhandenem, das Mitsein mit ... dem Dasein Anderer und Sein zu ... ihm selbst. Das Dasein kann in dieser Weise nur dann zu ihm als ihm selbst sein, wenn es „sich" im Umwillen übersteigt. Der umwillentliche Überstieg geschieht nur in einem „Willen", der als solcher sich auf Möglichkeiten seiner selbst entwirft. Dieser Wille, der dem Dasein wesenhaft das Umwillen seiner über- und damit vorwirft, kann daher nicht ein bestimmtes Wollen sein, ein „Willensakt" im Unterschied zu anderem Verhalten (z. B. Vorstellen, Urteilen, Sichfreuen). Alle Verhaltungen sind in der Transzendenz verwurzelt. Jener „Wille" aber soll als und im Überstieg das Umwillen selbst „bilden". Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vor-wirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen. Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst. Demnach stößt die Transzendenz nicht auf das Umwillen als auf so etwas wie einen an sich vorhandenen Wert und Zweck, sondern Freiheit hält sich — und zwar als Freiheit — das Umwillen entgegen. In diesem transzendierenden Sichentgegenhalten des Umwillen geschieht das Dasein im Menschen, so daß er im Wesen seiner Existenz auf sich verpflichtet, d. h. ein freies Selbst sein kann. Hierin enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt. Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet.

---

punkt" in sich, der gerade alle Bemühung einzig darauf legt, zu zeigen, daß das Wesen des Daseins, das da „im Zentrum" steht, ekstatisch, d. h. „exzentrisch" ist und daß deshalb aber auch die vermeintliche Standpunktsfreiheit wider allen Sinn des Philosophierens als einer wesenhaft endlichen Möglichkeit der Existenz ein Wahn bleibt? Vgl. hierzu die Interpretation der ekstatisch-horizontalen Struktur der Zeit als Zeitlichkeit in „Sein und Zeit" I, S. 316—438.

Digitized by Google

Am Ende liegt in dieser aus der Transzendenz gewonnenen Auslegung der Freiheit eine ursprünglichere Kennzeichnung ihres Wesens gegenüber der Bestimmung derselben als Spontaneität, d. h. als einer Art von Kausalität. Das Von-selbst-anfangen gibt nur die negative Charakteristik der Freiheit, daß weiter zurück keine bestimmende Ursache liege. Diese Kennzeichnung übersieht aber vor allem, daß sie ontologisch indifferent von „Anfangen" und „Geschehen" spricht, ohne daß sich das Ursachesein ausdrücklich aus der spezifischen Seinsart des so Seienden, des Daseins, charakterisiert. Soll demnach die Spontaneität („Von-selbst-anfangen") als Wesenscharakteristik des „Subjekts" dienen können, dann ist zuvor ein Doppeltes gefordert: 1. die Selbstheit muß ontologisch geklärt sein für eine mögliche angemessene Fassung des „von selbst"; 2. ebendieselbe Klärung der Selbstheit muß die Vorzeichnung des Geschehenscharakters eines Selbst hergeben, um die Bewegungsweise des „Anfangens" bestimmen zu können. Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz. Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit. Nur weil diese die Transzendenz ausmacht, kann sie sich im existierenden Dasein als eine ausgezeichnete Art von Kausalität bekunden. Die Auslegung der Freiheit als „Kausalität" bewegt sich aber vor allem schon in einem bestimmten Verständnis von Grund. Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur eine eigene „Art" von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde.

Die ursprüngliche Beziehung der Freiheit zu Grund nennen wir das Gründen. Gründend gibt Freiheit und nimmt sie Grund. Dieses in der Transzendenz gewurzelte Gründen ist aber in eine Mannigfaltigkeit von Weisen gestreut. Es sind deren drei: 1. das Gründen als Stiften; 2. das Gründen als Boden-nehmen; 3. das Gründen als Begründen. Wenn diese Weisen des Gründens zur Transzendenz gehören, dann können die Titel „Stiften", „Boden-nehmen", offenbar nicht eine vulgär ontische Bedeutung, sondern müssen eine transzendentale haben. Inwiefern ist aber das Transzendieren des Daseins ein Gründen nach den genannten Weisen?

Als „erste" unter den Weisen wird mit Absicht das „Stiften" aufgeführt. Nicht als ob es die übrigen aus sich hervorgehen ließe. Auch ist es weder das zunächst bekannte noch gar zuerst erkannte Gründen. Gleichwohl eignet gerade ihm ein Vorrang, der sich daran zeigt, daß schon die vorstehende Erhellung der Transzendenz ihm nicht ausweichen konnte. Dieses „erste" Gründen ist nichts anderes

Digitized by Google

als der Entwurf des Umwillen. Wenn dieses freie Waltenlassen von Welt als Transzendenz bestimmt wurde, zum Weltentwurf als Gründen aber auch die anderen Weisen des Gründens notwendig gehören, dann ergibt sich hieraus, daß bisher weder die Transzendenz noch die Freiheit zu ihrer vollen Bestimmtheit gebracht sind. Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück. Zu diesem gehört jeweils, in welchen Stufen der Abhebung und Graden der Ausdrücklichkeit auch immer: Seiendes als Dasein und nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht offenbar. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein als entwerfendes auch schon inmitten von jenem Seienden wäre. Dieses „Inmitten von . . .“ besagt aber weder Vorkommen unter anderem Seienden noch aber auch: sich eigens auf dieses Seiende, zu ihm sich verhaltend, richten. Dieses Inmitten-sein von . . . gehört vielmehr zur Transzendenz. Das Übersteigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden sich befinden. Das Dasein wird als befindliches vom Seienden eingenommen so, daß es dem Seienden zugehörig von ihm durchstimmt ist. Transzendenz heißt Weltentwurf, so zwar, daß das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist. Mit solcher zur Transzendenz gehörigen Eingenommenheit vom Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, „Grund“ gewonnen. Dieses „zweite“ Gründen entsteht nicht nach dem „ersten“, sondern ist mit ihm „gleichzeitig“. Damit ist nicht gemeint, sie seien in demselben Jetzt vorhanden, sondern: Entwurf von Welt und Eingenommenheit vom Seienden gehören als Weisen des Gründens je zu einer Zeitlichkeit, sofern sie deren Zeitigung mitausmachen. Aber gleichwie „in“ der Zeit die Zukunft vorhergeht, sich aber nur zeitigt, sofern eben Zeit, d. h. auch Gewesenheit und Gegenwart in der spezifischen Zeit-Einheit sich zeitigen, so zeigen auch die der Transzendenz entspringenden Weisen des Gründens diesen Zusammenhang. Diese Entsprechung aber besteht deshalb, weil die Transzendenz im Wesen der Zeit, d. h. aber in ihrer ekstatisch-horizontalen Verfassung wurzelt[1]).

Das Dasein könnte nicht als Seiendes von Seiendem durchstimmt

1) Die temporale Interpretation der Transzendenz bleibt in der vorliegenden Betrachtung durchgängig und absichtlich beiseite.

Digitized by Google

und demzufolge z. B. von ihm umfangen, durch es benommen und von ihm durchschwungen sein, es entbehrte hierfür überhaupt des Spielraums, wenn nicht mit dieser Eingenommenheit vom Seienden ein Aufbruch von Welt, und sei es auch nur ein Weltdämmer, mitginge. Die enthüllte Welt mag dabei begrifflich wenig oder gar nicht durchsichtig sein, Welt mag sogar als ein Seiendes unter anderem gedeutet werden, ein ausdrückliches Wissen um das Transzendieren des Daseins kann fehlen, die den Weltentwurf mit sich bringende Freiheit des Daseins mag kaum wach sein — das Dasein ist doch nur als In-der-Welt-sein vom Seienden eingenommen. Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem.

Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von Möglichkeiten seiner selbst liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils überschwingt. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten — und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität — entzogen. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene Entzug gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die „wirklich" ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt entgegen. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins. Die Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der Endlichkeit der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das endliche Wesen von Freiheit überhaupt?

Für die Auslegung des mannigfaltigen Gründens der Freiheit ist zunächst wesentlich, die in diesem transzendentalen Einspielen von Überschwung und Entzug aufeinander zutagetretende Einheit der bisher besprochenen Weisen des Gründens zu sehen.

Das Dasein ist nun aber ein Seiendes, das nicht nur inmitten von Seiendem sich befindet, sondern auch zu Seiendem und damit auch zu ihm selbst sich verhält. Dieses Verhalten zum Seienden wird zunächst und zumeist sogar der Transzendenz gleichgesetzt. Ist dies auch eine Verkennung des Wesens der Transzendenz, so muß doch die transzendentale Möglichkeit des intentionalen Verhaltens

Digitized by Google

Problem werden. Und ist gar die Intentionalität eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins, dann kann sie bei einer Aufhellung der Transzendenz nicht übergangen werden.

Der Weltentwurf ermöglicht zwar — was hier nicht gezeigt werden kann — vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu Seiendem. Die Eingenommenheit wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein Verhalten zu Seiendem. Wohl aber sind beide — in ihrer gekennzeichneten Einheit — die transzendentale Ermöglichung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine dritte mitzeitigen: das Gründen als Be-gründen. In diesem übernimmt die Transzendenz des Daseins die Ermöglichung des Offenbarmachens von Seiendem an ihm selbst, die Möglichkeit der ontischen Wahrheit.

„Begründen" soll hier nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätze genommen werden, sondern in einer grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung. Darnach besagt Begründung soviel wie Ermöglichung der Warumfrage überhaupt. Den eigenen ursprünglich gründenden Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt darnach, den transzendentalen Ursprung des Warum als solchen aufhellen. Gesucht sind also nicht etwa die Veranlassungen dafür, daß im Dasein die Warumfrage faktisch aufbricht, sondern gefragt ist nach der transzendentalen Möglichkeit des Warum überhaupt. Daher ist die Transzendenz selbst, soweit sie durch die beiden bisher besprochenen Weisen des Gründens bestimmt wurde, zu befragen. Das stiftende Gründen gibt als Weltentwurf Möglichkeiten der Existenz vor. Existieren besagt immer: inmitten von Seiendem befindlich zu Seiendem — zu nicht-daseinsmäßigem, zu sich selbst und seinesgleichen — sich verhalten, so zwar, daß es in diesem befindlichen Verhalten um das Seinkönnen des Daseins selbst geht. Im Weltentwurf ist ein Überschwung von Möglichem gegeben, im Hinblick worauf und im Durchwaltetsein von dem in der Befindlichkeit umdrängenden Seienden (Wirklichen) das Warum entspringt.

Weil aber die beiden zuerst aufgeführten Weisen des Gründens in der Transzendenz zusammengehören, ist das Entspringen des Warum ein transzendental notwendiges. Mit seinem Ursprung vermannigfaltigt sich auch schon das Warum. Die Grundformen sind: Warum so und nicht anders? Warum dies und nicht jenes? Warum überhaupt etwas und nicht nichts? In diesem nach welchen Weisen

Digitized by Google

immer ausgesprochenen Warum liegt aber schon ein wenngleich vorbegriffliches Vorverständnis vom Was-sein, Wie-sein und Sein (Nichts) überhaupt. Dieses Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum. Das besagt aber: es enthält schon die erst-letzte Urantwort für alles Fragen. Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste Antwort schlechthin die erst-letzte Begründung. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendentale Begründen die ontologische Wahrheit.

Dieses Begründen liegt allem Verhalten zu Seiendem „zugrunde", so zwar, daß erst in der Helle des Seinsverständnisses Seiendes an im selbst (d. h. als das Seiende, das es ist und wie es ist) offenbar werden kann. Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten Begründen, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise „begründend" sein, d. h. es muß sich ausweisen. In der Ausweisung vollzieht sich die jeweils vom Was- und Wiesein des betreffenden Seienden und der zugehörigen Enthüllungsart (Wahrheit) geforderte Anführung des Seienden, das sich dann z. B. als „Ursache" oder als „Beweggrund" (Motiv) für einen schon offenbaren Zusammenhang von Seiendem bekundet. Weil die Transzendenz des Daseins als entwerfend-befindliche, Seinsverständnis ausbildend begründet, und weil dieses Gründen in der Einheit der Transzendenz mit den beiden erstgenannten gleichursprünglich ist, d. h. der endlichen Freiheit des Daseins entspringt, deshalb kann das Dasein in seinen faktischen Ausweisungen und Rechtfertigungen sich der „Gründe" entschlagen, den Anspruch auf sie niederhalten, sie verkehren und verdecken. Diesem Ursprung der Begründung und damit auch der Ausweisung zufolge bleibt es im Dasein jeweils der Freiheit überlassen, wie weit die Ausweisung getrieben wird und ob sie sich gar zur eigentlichen Begründung, d. h. Enthüllung ihrer transzendentalen Möglichkeit versteht. Wenngleich in der Transzendenz immer Sein enthüllt ist, es bedarf hierzu doch nicht der ontologisch-begrifflichen Erfassung. So kann denn überhaupt die Transzendenz als solche verborgen bleiben und nur in einer „indirekten" Auslegung bekannt sein. Enthüllt ist sie aber auch dann, weil sie gerade Seiendes in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins aufgebrochen sein läßt, worin sich die Selbst-enthüllung der Transzendenz bekundet. Eigens aber enthüllt sich die Transzendenz als Ursprung des Gründens, wenn dieses in seiner Dreifachheit zum Entspringen gebracht wird. Demnach besagt Grund: Möglichkeit, Boden, Ausweis. Das dreifach gestreute

Digitized by Google

Gründen der Transzendenz erwirkt ursprünglich einigend erst das Ganze, in dem je ein Dasein soll existieren können. Freiheit ist in dieser dreifachen Weise Freiheit zum Grunde. Das Geschehen der Transzendenz als Gründen ist das Sichbilden des Einbruchspielraums für das jeweilige faktische Sichhalten des faktischen Daseins inmitten des Seienden im Ganzen.

Beschränken wir demnach die überlieferte Vierzahl der Gründe auf drei oder decken sich die drei Weisen des Gründens mit den drei Abwandlungen des πρῶτον δθεν bei Aristoteles? So äußerlich läßt sich der Vergleich nicht anstellen; denn es ist das Eigentümliche der ersten Herausstellung der „vier Gründe", daß dabei noch nicht grundsätzlich zwischen den transzendentalen Gründen und den spezifisch ontischen Ursachen unterschieden wird. Jene sind nur das „Allgemeinere" zu diesen. Die Ursprünglichkeit der transzendentalen Gründe und ihr spezifischer Grundcharakter bleiben noch unter der formalen Charakteristik der „ersten" und „obersten" Anfänge verdeckt. Deshalb mangelt ihnen auch die Einheit. Sie kann nur in der Gleichursprünglichkeit des transzendentalen Ursprungs des dreifachen Gründens bestehen. Das Wesen „des" Grundes läßt sich nicht einmal suchen geschweige denn finden dadurch, daß nach einer allgemeinen Gattung gefragt wird, die sich auf dem Wege einer „Abstraktion" ergeben soll. Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden.

Und einzig deshalb erweist sich schon das früheste Fragen nach dem Wesen des Grundes als verschlungen mit der Aufgabe einer Erhellung des Wesens von Sein und Wahrheit.

Aber läßt sich nicht doch immer noch fragen, warum diese drei zusammengehörigen Bestimmungsstücke der Transzendenz mit dem gleichen Titel „Gründen" bezeichnet werden? Besteht hier nur noch eine künstlich erzwungene und spielerische Gemeinsamkeit des Wortlauts? Oder sind die drei Weisen des Gründens doch noch in einer Hinsicht — obzwar dies je wieder anders — identisch? Diese Frage ist in der Tat zu bejahen. Die Aufhellung der Bedeutung aber, hinsichtlich deren sich die drei unzertrennlichen Weisen des Gründens einheitlich und doch gestreut entsprechen, läßt sich in der „Ebene" der jetzigen Betrachtung nicht durchführen. Andeutungsweise genüge der Hinweis, daß Stiftung, Boden-nehmen und Rechtgebung je in ihrer Weise der Sorge der Beständigkeit und des Bestandes entspringen, die selbst wiederum nur als Zeitlichkeit möglich ist.

Digitized by Google

In der geflissentlichen Abkehr von diesem Problembezirk und vielmehr rückblickend auf den Ausgang der Untersuchung soll jetzt kurz erörtert werden, ob etwas und was für das Problem des „Satzes vom Grunde" durch die versuchte Erhellung des „Wesens" des Grundes gewonnen ist. Der Satz besagt: Alles Seiende hat seinen Grund. Durch das Vorstehende wird zunächst aufgehellt, warum das so ist. Weil Sein „von Hause aus" als vorgängig verstandenes ursprünglich begründet, meldet jedes Seiende als Seiendes in seiner Art „Gründe" an, mögen diese eigens erfaßt und angemessen bestimmt werden oder nicht. Weil „Grund" ein transzendentaler Wesenscharakter des Seins überhaupt ist, deshalb gilt vom Seienden der Satz des Grundes. Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen.

Sodann ist bezüglich des Satzes vom Grunde deutlich geworden, daß der „Geburtsort" dieses Prinzips weder im Wesen der Aussage noch in der Aussagewahrheit, sondern in der ontologischen Wahrheit, d. h. aber in der Transzendenz selbst liegt. Die Freiheit ist der Ursprung des Satzes vom Grunde; denn in ihr, der Einheit von Überschwung und Entzug, gründet sich das als ontologische Wahrheit sich ausbildende Begründen.

Von diesem Ursprung herkommend, verstehen wir nicht nur den Satz in seiner inneren Möglichkeit, sondern wir bekommen auch ein Auge für das Merkwürdige und bislang Unaufgehellte seiner Fassungen, das in der vulgären Formel allerdings unterdrückt ist. Gerade bei Leibniz finden sich Prägungen des Satzes, die einem scheinbar unerheblichen Moment seines Gehalts Ausdruck geben. In schematischer Zusammenstellung lauten sie: ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est cur sic potius existit quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil. Das „cur" äußert sich als „cur potius quam". Auch hier ist nicht das erste Problem, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln diese jeweils faktisch in ontischen Verhaltungen gestellten Fragen zur Entscheidung zu bringen seien. Der Aufklärung bedarf vielmehr, woran es liegt, daß sich überhaupt dem „cur" das „potius quam" sich hat beigesellen können.

Jede Ausweisung muß sich in einem Umkreis von Möglichem bewegen, weil sie als intentionale Verhaltung zu Seiendem hinsichtlich ihrer Möglichkeit schon einer ausdrücklichen oder unausdrücklichen (ontologischen) Begründung botmäßig ist. Diese gibt ihrem Wesen nach notwendig immer Ausschlagbereiche von Möglichem vor — wobei sich der Möglichkeitscharakter gemäß der Seins-

Digitized by Google

verfassung des zu enthüllenden Seienden abwandelt — weil das Sein (Seinsverfassung), das begründet, als transzendentale Verbindlichkeit für das Dasein in dessen Freiheit gewurzelt ist. Der Wiederschein dieses Ursprungs des Wesens von Grund im Gründen der endlichen Freiheit zeigt sich im „potius quam" der Formeln des Satzes vom Grunde. Aber wieder drängt die Erhellung der konkreten transzendentalen Zusammenhänge zwischen „Grund" und „eher als" zur Aufklärung der Idee des Seins überhaupt (Was- und Wiesein, Etwas, Nichts und Nichtigkeit).

Seiner überlieferten Form und Rolle nach ist der Satz vom Grunde in der Veräußerlichung haften geblieben, die eine erste Aufhellung alles „Grundsätzlichen" notwendig mit sich führt. Denn auch den Satz zu einem „Grundsatz" erklären und ihn etwa noch mit dem Satz der Identität und des Widerspruchs zusammenstellen oder gar aus diesem ableiten, führt nicht in den Ursprung, sondern kommt einem Abschneiden alles weiteren Fragens gleich. Hierbei ist überdies zu beachten, daß auch die Sätze der Identität und des Widerspruchs nicht nur auch transzendentale sind, sondern auf Ursprünglicheres zurückweisen, was nicht Satzcharakter hat, vielmehr zum Geschehen der Transzendenz als solcher (Zeitlichkeit) gehört.

Und so treibt denn auch der Satz vom Grunde sein Unwesen mit dem Wesen des Grundes und hält in der sanktionierten Gestalt des Grundsatzes eine ihn selbst erst auflockernde Problematik nieder. Allein dieses „Unwesen" fällt nicht etwa der vermeintlichen „Oberflächlichkeit" einzelner Philosophen zur Last und kann daher auch nicht durch ein vermeintlich radikaleres „Weiterkommen" überwunden werden. Der Grund hat sein Un-wesen, weil er der endlichen Freiheit entspringt. Diese selbst kann sich dem, was ihr so entspringt, nicht entziehen. Der transzendierend entspringende Grund legt sich auf die Freiheit selbst zurück, und sie wird als Ursprung selbst zum „Grund". Die Freiheit ist der Grund des Grundes. Das freilich nicht im Sinne einer formalen, endlosen „Iteration". Das Grund-sein der Freiheit hat nicht — was zu meinen sich aber immer nahelegt — den Charakter einer der Weisen des Gründens, sondern bestimmt sich als die gründende Einheit der transzendentalen Streuung des Gründens. Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins. Nicht als sei die einzelne freie Verhaltung grundlos, sondern die Freiheit stellt in ihrem Wesen als Transzendenz das Dasein als Seinkönnen in Möglichkeiten, die vor seiner endlichen Wahl, d. h. in seinem Schicksal aufklaffen.

Digitized by Google

Aber das Dasein muß im weltentwerfenden Überstieg des Seienden sich selbst übersteigen, um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können. Und diese Abgründigkeit des Daseins wiederum ist nichts, was einer Dialektik oder psychologischen Zergliederung sich öffnete. Das Aufbrechen des Abgrundes in der gründenden Transzendenz ist vielmehr die Urbewegung, die die Freiheit mit uns selbst vollzieht und uns damit „zu verstehen gibt", d. h. als ursprünglichen Weltgehalt vorgibt, daß dieser, je ursprünglicher er gegründet wird, um so einfacher das Herz des Daseins, seine Selbstheit im Handeln trifft. Das Unwesen des Grundes wird sonach nur im faktischen Existieren „überwunden", aber nie beseitigt.

Wird jedoch die Transzendenz im Sinne der Freiheit zum Grunde erstlich und letztlich als Abgrund verstanden, dann verschärft sich damit auch das Wesen dessen, was die Eingenommenheit des Daseins im und vom Seienden genannt wurde. Das Dasein ist — obzwar inmitten von Seiendem befindlich und von ihm durchstimmt — als freies Seinkönnen unter das Seiende geworfen. Daß es der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist, daß die Transzendenz als Urgeschehen sich zeitigt, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Solche Ohnmacht (Geworfenheit) aber ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen Sein als solches. Aller Weltentwurf ist daher geworfener. Die Klärung des Wesens der Endlichkeit des Daseins aus dessen Seinsverfassung muß voraufgehen aller „selbstverständlichen" Ansetzung der endlichen „Natur" des Menschen, aller Beschreibung der aus der Endlichkeit erst folgenden Eigenschaften, vollends auch aller übereilten „Erklärung" der ontischen Herkunft derselben.

Das Wesen der Endlichkeit des Daseins enthüllt sich aber in der Transzendenz als der Freiheit zum Grunde.

Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne. Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als Selbst das Erwachen der Antwort des Mitdaseins, im Mitsein mit dem es die Ichheit darangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen.

Digitized by Google

Recht und Welt[1]).

Von

Gerhart Husserl (Kiel).

I.

Das menschliche Dasein ist ein In-der-Welt-sein. Wenn wir vom Menschen aussagen: er ist in der Welt, so meinen wir nicht, daß er, ein im Wesen Vollendeter, in eine Welt hineingestellt sei, deren Für-ihn-da-sein seinen „ursprünglichen" Bestand erweitere. Die Weltlichkeit ist ein unaufhebbares Element des Menschseins selbst. Es gibt für den Menschen ohne Wesenswiderspruch, der Selbstzerstörung bedeutet, kein Heraus aus der Welt. Zu seinem Wesen gehört es, daß er eine Welt — seine Welt — hat. Sie ist, indem der Mensch sie hat.

Mannigfache Gegenstände sind in der Welt: Sonnenuntergang, Doktorexamen, Melodien (traurige, schöne, eben erklingende, in der Erinnerung bewahrte), Freund und Feind, Wirtschaftslage, Differentialrechnung, Gottesdienst, Kraftwagen, Seehunde, überhaupt Sachen (geliebte, gekaufte, verlorene . . .). Zur Ausstattung der Welt gehören auch rechtliche Dinge. Das Welthaben umfaßt offenbar ein Rechthaben. Dem Menschen sind mit seiner Welt Dinge des Rechts der Gemeinschaft, der er angehört, gegeben. Wie „gegeben"? Die Frage bedarf der Überlegung:

Die Gegenstände der Welt sind für den Menschen daseiende auf Grund verschiedener Gegebenheitsmodi. Er muß sich so oder so verhalten, um dieses oder jenes Bezirks seines weltlichen Daseins habhaft zu werden. Die Grundeinstellung, in der Weltdinge zur anschauenden Gegebenheit gelangen, ist die des naiv erfahrenden Menschen. Die „natürliche", dem Menschen in fortfließendem Erleben sich erschließende Welt ist eine solche der Erfahrung. Der

1) Als ein für allemal zitiert sollen gelten: Die Schriften E. Husserls; ferner M. Heidegger, Sein und Zeit I (1927) und G. Husserl, Rechtskraft und Rechtsgeltung I (1925), Rechtssubjekt und Rechtsperson [Archiv für die civilistische Praxis, Bd. 127 (1927), S. 129 ff.].

Digitized by Google

Mensch hat sie, indem er im Wege naiv erfahrenden Erlebens in sie eindringt.

Wie nun wird das Recht erfahren? Wie muß sich der Mensch verhalten, damit Rechtliches für ihn „da" sei, in seinem Lebensraum wirklich werde? Hier ist eine Feststellung zu machen, die zu denken gibt: Naive Erfahrung ist (von einem scharf umgrenzten Ausnahmetatbestand abgesehen) überhaupt nicht imstande, dem Menschen Rechtliches zu originärer Selbstgegebenheit zu bringen. Kein „natürliches" Verhalten reicht grundsätzlich hin, Gegenstände der Region des Rechts so ins menschliche Dasein hineintreten zu lassen, daß sie wahrhaft da sind.

Wir verstehen unter „natürlichem" Verhalten ein solches, bei dessen Beobachtung die sich so verhaltende Person im Strom ihres welterfahrenden Erlebens, das ihr natürliches Weltdasein konstituiert, verbleibt. Der Akt naiver Erfahrung entfremdet den Erfahrenden nicht seiner lebend-erlebten Daseinswirklichkeit, mag auch das heute neu Erfahrene mit früher Erlebtem in Widerspruch stehen. So sehr es der Welt wesentlich ist, daß sich ihre Gegenstände durch Erfahrungen, die einander bestätigen, konstituieren, die Idee der Widerspruchsfreiheit ist in ihr nicht herrschend. Die der natürlichen Erfahrung gegebene Welt ist eine Welt des Zweifels. Alle ihre Gegebenheiten sind bezweifelbar, weil von einem ungewissen morgen verschattet. Das Dasein des im Bereich naiver Erfahrung lebenden Menschen hat die Struktur eines unablässig aus dem Heute ins Gestern verfließenden und einem immer neuen morgen entgegenströmenden Erlebnisstromes. Nur soviel ist dem Menschen gewiß: daß er ist und daß dieses Sein ein auf den Tod auslaufendes ist. Die Zweifelhaftigkeit der Welt ist im Zeitsein des menschlichen Daseins, das den Wesenszug der Vergänglichkeit trägt, begründet. Jede Welterfahrung, in der ein Gegenstand der Welt intentional gegeben ist, entspringt einem Aktheute, das in die Vergangenheit zurücksinkt, um aus ihr als erinnertes Erlebnis vielleicht wieder aufzuleuchten. Neue Erfahrungen kommen und lassen dasselbe Weltding in neuem Licht erscheinen. Der Lebende ist im Recht. Was mir heute leibhaft gegeben ist, hat den Wert des lebendig Daseienden. Es bleibt nicht. Aber es ist, indem es vergeht und als Vergangenes im Weltraum des Daseins fortwirkt.

Der Mensch lebt auf dem unbeweglichen Grund des Todesbewußtseins — der Tod ist immer „da", nicht ein zukünftiges Ende — in eine ungewisse Zukunft, die sich in täglichem Erleben den Gegenwartshorizont überschreitend in Vergangenheit umsetzt. Das ganze

Digitized by Google

auf gegenwärtiges Erleben eingestellte Dasein des Menschen steht unter dem Zeichen eines „Vielleicht". Es ist eine Welt ohne jede Endgültigkeit, die vom Menschen naiv erfahren wird. Daran ändert auch eine noch so umfassende Verbreiterung der Erfahrungsbasis und Erweiterung des Welthorizontes nichts. Der Lebensstrom wird im Wesen kein anderer, indem er von bisherigen Zielen ablenkt und über neue Wirkungsfelder ausgegossen wird.

Aber der Mensch verdiente nicht so genannt und zum Tier in Gegensatz gestellt zu werden, wenn es nicht für ihn einen Aufstieg aus dieser Weltregion des Zweifels gäbe. Wie immer ein solcher Aufstieg beschaffen sein mag, soviel ist von vornherein klar: Da die Zweifelhaftigkeit der natürlichen Welt auf der Todesbezogenheit des menschlichen Daseins beruht und an der Endgültigkeit des Todes offenbar wird, muß die Gewinnung zweifelentrückter Regionen einer Einstellung entspringen, die das (nie nichtseiende, wenn schon vielleicht verschüttete) Todesbewußtsein irgendwie aktualisiert und zur Fällung todesgerechter Entscheidungen führt. Dem nachzugehen ist hier nicht der Ort. Aber weiter: Die dem natürlich sich verhaltenden Menschen erschlossene Welt wurzelt in seinem geschichtlichen Dasein, in dem erlebte Vergangenheit bestimmend fortlebt. Ein Aufstieg aus dieser Welt und Übertritt in eine Welt bleibender Werte kann nur gelingen auf Grund eines Verhaltens, das den vom natürlichen Zeitbewußtsein konstituierten Erlebnisraum transzendiert und eine radikale „Entzeitung" intendiert. Im Strom naiven Erlebens verbleiben und Zugang gewinnen zu Gegenständen, deren Zeitsein sie befähigt, dem Fluß des Erlebens zu widerstehen, indem sie unbezweifelbar identisch beharren, ist eine Unmöglichkeit. Die Transzendenz solcher Gegenstände schließt ihr in naiver Erfahrung Gegebensein aus und fordert von dem, der ihrer habhaft werden will, eine radikale Um- und Neueinstellung.

Aber wie soll das vom Menschen geleistet werden können, da er doch auf die natürliche Welt angewiesen ist, die ihm zugehört wie der Schnecke ihr Haus? Bedeutet der Versuch solch' transzendierenden Aufstieges nicht ein auf Selbstaufhebung hinauslaufendes Unternehmen? Keineswegs. Der Aufstieg hat nicht den Sinn einer Entäußerung des Menschen in bezug auf die ihm daseinsmäßig zugeordnete Erfahrungswelt derart, daß er aus ihr herauträte und sie als nicht mehr ihm zugehörige hinter sich ließe. Es handelt sich nicht um einen Akt der Weltvernichtung. Die Aufgabe ist vielmehr die, die naiv gegebene und genommene Welt in ihrer ganzen Zweifelhaftigkeit zu enthüllen und sie als vielleichtseiende endgültig zu bejahen. Es wird mit

Digitized by Google

dem „Vielleicht", unter dem alles Natürlich-Weltliche steht, Ernst gemacht. Wer solchem Ziel absoluter Gewißheit zustrebt, negiert nicht die Welt. Er setzt sich mit seinem ganzen innerweltlichen Personsein für das neue große Ziel ein. Einsetzen kann man nur, was man hat. Das Welthaben (In-der-Welt-sein) ist Voraussetzung des transzendierenden Einsatzes. Sein Vollzug freilich bedeutet eine Weltentfremdung. Die natürliche Welt ist zum „Was" des Einsatzes gemacht. Einsetzen aber heißt Infragestellen. Das Eingesetzte steht auf dem Spiel, bereit auch zum Verfall. Das Zweifelsein der Welt gerade ermöglicht ihren Einsatz ohne Verleugnung ihres Wesens. Der Mensch gelangt zur Entzweifelung seines Daseins, indem er es und sich in ihm offenbar werden läßt bis zur Todeskonsequenz. Die durch radikalen Einsatz zu gewinnende Offenbarung hat nicht den Sinn einer Nichtigerklärung der Welt. Es wird ihr so der gewisse Grund gelegt, auf dem ruhend sie wahrhaft ist, indem sie von ihm aus als Region des Zweifels verstanden wird. Letzte, vom Willen zur Endgültigkeit getragene Infragestellung der Welt löst sie aus den Banden der Vergänglichkeit.

Wir wollen einen derartigen Totaleinsatz der Person, die sich damit eine neue Region zweifelsfreier Gewißheit und in eins die naiv gegebene Welt neu erschließt, einen ekstatischen nennen. Wir stellen ihn in Gegensatz zu allen natürlichen Verhaltensweisen des Sicheinsetzens-für, denen der Radikalismus jenes Einsatzes mangelt. Wir können nun auch sagen; nicht-naives Verhalten ist ein ekstatisches Verhalten. Die Verwendung des Wortes „Ekstasis" ist dadurch gerechtfertigt, daß der sich und seine Welt voll einsetzende Mensch aus seinem natürlichen Lebensraum herausgehoben wird und in der Tat „außer sich" gerät. Die Ekstasis wirft den Menschen aus seinem Welt-dasein und den transzendenten Gegenständen zu, die ihm und nur ihm, dem Ekstatischen, gegeben sind.

Welche Regionen sind es nun, zu denen durch transzendierenden Aufstieg aus der natürlichen Welt Zugang gewonnen wird und deren Gegenständlichkeiten nur im Wege nicht-naiver Anschauung zur originären Gegebenheit gebracht werden können? Es sind die Regionen der Religion (und Sittlichkeit), der Kunst und der Wissenschaft.

1. Der ekstatische Charakter des religiösen Erlebnisses ist evident. In der religiösen Sphäre hat der Einsatz des Menschen den Sinn einer Hingabe im Gebet, das auf das Menschendasein bezogen und zugleich im Tiefsten weltfremd ist. Der Zeithorizont des Gläubigen, der Gott im Gebet erlebt, ist die Ewigkeit. Und es ist nicht so, daß der Betende auf dem Boden seiner irdischen Weltlichkeit stehend

Digitized by Google

ins Göttlich-Ewige hinüberblickt (es müßte ihm unsichtbar bleiben), er reicht vielmehr, mit Gott im Glauben vereint, selbst in die Ewigkeit hinein, die für ihn (nicht verstandesmäßig) greifbar ist, weil sie in ihm ist. Die ekstatisch-religiöse Hingegebenheit ist zugleich radikalste Selbstbesinnung.

Diesem nach innen gewandten Blick offenbart sich auch die transzendente Region ethischer Werte. Alle Weltlichkeit erscheint, auf ihr sittliches Wertsein reduziert, im neuen Licht eines wertenden Bewußtseins, das allem Vielleicht ein Ende setzt.

2. Was die Region der Kunst angeht, so tritt ihr Transzendentsein nicht in gleichem Maß unmittelbar einleuchtend in Erscheinung. Weder ist anscheinend beim künstlerischen Schaffen vom Personeinsatz in einem grundsätzlich anderen Sinn zu reden als er bei sonstigen produktiven Leistungen — der Gründung eines kaufmännischen Unternehmens etwa — stattfindet, noch auch scheint das ästhetische Erlebnis so geartet zu sein, daß es den Genießenden seiner Welt ekstatisch entrückt. Den Schein widerlegt die Einsicht in das Zeitsein ästhetischer Gegenstände:

Es ist eine den Dingen der natürlichen Welt der Erfahrungen wesensfremde, transzendente Zeitstruktur, die dem Kunstwerk eignet. Jene sind, indem sie (sinnlich) erfahren werden. Sie gleiten mit dem Erlebnisstrom fort, von ihm getragen und gespiegelt. Fassen wir dagegen ein Werk der bildenden Kunst etwa ins Auge, so erkennen wir: Das zur sinnlichen Darstellung gelangte Etwas — dieser Mensch, diese Landschaft — ist ein zeiträumlich Einmaliges. Der Künstler hält im Bild das Erlebnis eines Individuellen fest. Das Bildwerk ist die Wiedergabe eines Gegenstandes der sinnlichen Erfahrung (die auch Phantasieerfahrung sein kann). Aber indem der Erfahrungsgegenstand bildnerisch festgehalten wird, hört er auf ein Bestandstück der natürlichen Welt zu sein. Der porträtierte Mensch ist ein weltwirklicher, indem er in verschiedenen immer neuen Erlebnisbildern sich abschattet und in ihnen sich gebend einfühlungsmäßig als eben diese Person erfaßt wird. Der sinnliche Eindruck, den der unter diesem Gesichtswinkel, bei dieser Beleuchtung, in dieser Umgebung und Haltung betrachtete Mensch gewährt, hat als ein heutiges Erlebnis Gegenwartswert und versinkt, nur durch Erinnerung reproduzierbar, sowie der Aspekt sich verschiebt, in die Vergangenheit. Von alledem weiß das Bildwerk nichts. Der Künstler hat durch den Akt ästhetischer Gestaltung ein sinnliches Heute aus dem Fluß naiv erfahrenden Erlebens herausgerissen und zu einem Bleibenden gemacht. Aus dem Einmal dieser sinnlichen Erscheinung wurde unter der Hand des

Digitized by Google

Künstlers eine im Zeitmodus des Ein-für-alle-mal erstarrte ästhetische Sinnlichkeit. Das Kunstwerk offenbart eine invariable Formsinnlichkeit, die dem Fluß der natürlichen Zeit entrückt ist. Das Zeitsein des Bildwerks ist ein transzendentes Immersein, in bezug auf das jede Korrektur durch neue Erfahrungen ausgeschlossen ist; ein Invergleichsetzen mit sinnlichen Bildern der naiven Weltwirklichkeit wäre sinnlos.

Im Kunstwerk erreicht die Sinnlichkeit ein absolutes Ende. Die Bildzeit ist eine „stehengebliebene" Zeit ohne Vorzeit und Zukunft. Ein Heute ist im Bild permanent geworden durch Bannung in einen invariablen Scheinraum. Diese Bildpermanenz hat mit einem Fortdauern von Dingen der natürlichen Welt nichts gemein. Daseinsdauer des Dinges Gemälde und ästhetisches Zeitsein der malerischen Darstellung sind völlig heterogene Zeitgegebenheiten. Die bemalte Leinwand ist ein der naiven Erfahrung gegebenes Weltding wie andere sinnliche Gegenstände auch. Ihr Dasein ist Existenzbedingung für das Kunstwerk, das an dieses Dingsubstrat unlöslich gebunden ist, in seinem ästhetischen Sein aber erfaßt und zur adäquaten Gegebenheit gebracht einer transzendenten entzeiteten Formwelt zugehört.

Es liegt grundsätzlich nicht anders bei Kunstwerken, deren sinnliches Sein wesensmäßig an einen Zeitablauf geknüpft ist. Auch das Musikwerk oder die Dichtung (und ebenso das Werk der Tanzkunst) sind von einer transzendenten Zeitstruktur. Ihre Eigenart besteht gegenüber Werken der bildenden Kunst darin, daß sie eine „abstrakte" Zeit haben, die der „Verzeitung" fähig ist und bedarf, um die ästhetische Formsinnlichkeit zur Gegebenheit zu bringen. Das Musikwerk ist nicht im gleichen Sinn sinnlich gebunden wie das Bildwerk. Die jetzt erklingende Melodie hat nicht gleich dem Bildnis den Charakter des unwiederholbaren Einmal, in dem sich das ästhetische Ein-für-allemal offenbart. Sie ist bloße Wiedergabe des (abstrakten) Musikwerks, das in beliebig oft wiederholbaren Reproduktionen ästhetische Verleiblichung erfährt. Die einzelne künstlerische Reproduktion ist ein dem Fluß der natürlichen Zeit eingefügtes sinnliches Formgebild; der eben erklingende Ton gleitet in die Vergangenheit zurück. Die konkrete Reproduktion hat ihre Stelle im Zeitraum nicht anders als andere sinnliche Erscheinungen.

Der sinnliche Leib des Zeitkunstwerks wäre demnach ein vergängliches Einmal? In der Tat. Dies Einmal hebt sich aber durch sein ästhetisches Wesen aus dem Strom der in naiver Erfahrung gegebenen Faktizitäten radikal heraus. Die Sinnlichkeit des verleiblichten Musikwerks geht in die natürliche Zeit ein, nicht aber im erlebenden Bewußtsein der Hörer unter. Es ist die erklingende Musik, die den zu-

Digitized by Google

hörenden Menschen ihr Zeitgesetz aufzwingt. Die tönende Melodie hat den Sinn eines Ästhetischen allein dadurch, daß sie Ausdruck eines musikalischen Gedankens ist, der aus seiner transzendenten Region her diese Tonsinnlichkeit gleichsam ausstrahlt und regiert. Was an der reproduktiven Darstellung einmalig ist, hat kein ästhetisches Sein und was an ihr künstlerischen Eigenwert hat, ist unvergänglich. Die Kunstreproduktion ist nicht ein einmalig Erklingendes wie Vogelruf oder Wellenschlag, als Widerschein der künstlerischen Idee vielmehr deren Transzendenz teilhaftig. Daher besteht hier auch die Möglichkeit einer Wiederholung, die der naiv erlebten Sinnlichkeit wesensfremd ist: Dem Zeitkunstwerk ist reproduktive Wiederholbarkeit wesentlich. Abstrakte Zeit (wie sie dem unverleiblichten Zeitkunstwerk eignet), die den Weg zur Verzeitung nicht mehr finden könnte, hätte ihren Sinn verloren. In der natürlichen Welt gibt es wohl denselben Gegenstand (diesen Tisch) betreffende Erfahrungen, die einander zeitlich folgend über ein Gleiches aussagen. Aber was sich hier gleichbleibt, ist nicht die erscheinende Sinnlichkeit, die eine immer neue ist, sondern das im Nacheinander der Aspekte sich durchhaltende Ding. Die gespielte Sonate ist keine Erscheinung, in der wie in anderen möglichen das musikalische Werk gleich einem Wahrnehmungsding zur sinnlichen (Teil-)Gegebenheit gelangte. Die Reproduktion ist das (verzeitete) Kunstwerk selber, das in der Wiedergabe ganz ist, ohne daß eine Seite seines Wesens (wie bei der einzelnen Dingwahrnehmung) verborgen bleiben könnte. Das Zeitkunstwerk findet, indem es reproduziert wird, totale Enthüllung und Erfüllung seines ästhetischen Seins.

Darin stimmen alle Kunstgattungen überein: Der Künstler formt eine neue dem Zeitfluß entrückte Sinnlichkeit. Der Formungsprozeß ist ganz zu Ende geführt freilich nur bei Werken der bildenden Kunst. Kunstwerke, deren ästhetisches Sein eine in einem Zeitraum ablaufende und sich entfaltende Sinnlichkeit meint, werden von ihrem Schöpfer „abstrakt" vollendet: Ihr Dasein ist ein signitives, ein Zeichendasein. Es fehlt die Bindung an eine konkrete Formsinnlichkeit von ästhetischer Seinsstruktur. Das Zeitkunstwerk ist in seiner ersten Daseinsform Norm für künftige Reproduktionen, die den künstlerischen Gedanken, der in Bedeutungszeichen seinen Niederschlag gefunden hat, zur normgemäßen Verwirklichung (Verleiblichung) bringen. Beim Bildwerk fallen Normsetzung und Normerfüllung in eins zusammen. Es ist allein in dieser unwiederholbaren Gestalt, deren invariable ästhetische Form das Bildwerk der natürlichen Welt entrückt.

Digitized by Google

Aber auch das Musikwerk widersteht dem Fluß der Zeit, in der sich Dingerlebnisse konstituieren. Tönende Musik ist, indem sie in der ihr vorgeschriebenen Zeit (dem musikalischen Rhtyhmus) sinnlich verfließt. Dieser zeiträumlich gebundene Vorgang ist das Ergebnis einer bestimmungsgemäßen Verzeitung des abstrakt-seienden Kunstwerks, dessen Zeichensein in Tonsinnlichkeit aufgelöst ward. Diese vergeht und kann immer wieder, dem gleichen Gesetz folgend, neu geformt werden. Verklingen und nun Nichtmehrdasein gehören zum Zeitwesen der Kunstreproduktion. Es handelt sich dabei nicht um eine außerästhetische Faktizität wie sie etwa gegeben ist, wenn eine aus Schnee gebildete Statue zerschmilzt. Was in der Reproduktion vergeht, ist diese Scheinwirklichkeit, deren Kunstsein — die Idee des Künstlers, die Verleiblichung fand — von jenem Vergehen unberührt bleibt und zu neuen Inkarnationen drängt.

Ist somit aus dem Zeitsein des Kunstwerks, dessen Zeit eine ungeschichtliche End-Zeit ist, die Transzendenz der ästhetischen Region zu folgern, so ergibt sich als weitere Konsequenz: Zum Kunstwerk kann auf dem Wege naiver Erfahrung ein Zugang nicht gewonnen werden. Gegenstände der ästhetischen Region sind vielmehr dem nur originär gegeben, der einen ekstatischen Einsatz seiner Person vollzieht. Ästhetischer Genuß steht in schroffem Gegensatz zu allem Lebensgenuß, dessen der im natürlichen Weltraum sich bewegende Mensch teilhaftig werden mag. Der allein sieht das Kunstwerk, der die Stimmen der Welt zum Schweigen brachte und sich dem starren Gesetz ästhetischer Schau unterwarf. Gelang ihm das, so steht er nun in einer neuen Welt absoluter Gewißheit. Die alte Welt versank, um im unverlierbaren Glanz reiner Kunst wieder aufzuerstehen.

3. Unstimmigkeiten in der durch Erfahrungen erschlossenen Welt zum Ausgleich und zur Aufhebung zu bringen, kann auch das Ziel eines natürlichen Verhaltens sein. Endgültige Klarheit ist jedoch auf diesem Boden eines naiv-weltlichen Daseins nicht zu erlangen. Alles lebendige, d. i. im Fluß der Erlebnisse auftauchende Wissen hat den Charakter ungesicherter Erkenntnis. Wer zu bleibenden Erkenntnissen gelangen will, muß schon aus diesem Strom naiven Lebens emporsteigen in die Region der Wahrheit: der Wissenschaft.

Der Aufstieg in die Wissenschaftsregion fordert Personeinsatz einer dritten Artung. Wir wollen den vom Wahrheitssucher zu vollziehenden Einsatz einen „ideierenden" nennen. Es bedarf einer tiefgreifenden Umstellung des Menschen, damit ihm Erkenntnisgegenstände rein gegeben seien. Was die natürliche Erfahrung gab, waren im Lebensraum des fließenden Daseins liegende und darum vom

Digitized by Google

ganzen vielästigen Lebensgefühl umfaßte und durchtränkte Weltdinge. Wissenschaftliche Erkenntnis bringt die reiche Symphonik des individuellen Erlebens (in dem Stimmen der Vor- und Mitwelt dieses Menschen nach- und mitklingen) zum Schweigen. Was der Prozeß der Ideation von den Gegebenheiten der Welt zurückbehält, ist ihr letztes zweifelsfreies Sein: ihr Wesen.

Aber die Region der Wissenschaft ist eine vielschichtige. Ihre Gegenstände sind von disparater Wesensstruktur, die eine sehr verschieden geartete Weltbezogenheit bedingt. Es gibt „natürliche", positive Wissenschaften, z. B. die Geschichtswissenschaft oder Biologie. Ist auch von dem auf diesen Gebieten Forschenden ein ekstatischer Personeinsatz zu fordern im gleichen Sinn, wie er offenbar zu vollziehen ist, um zu den Gegenständen wissenschaftlicher Philosophie Zugang zu finden? Die Frage ist zu verneinen. Die Region der Wissenschaft, die wir zu den Regionen der Religion und der Kunst in Parallele stellen, ist eine Sphäre voraussetzungsloser, in ihrem Sein von der natürlichen Erfahrung unabhängiger Wahrheit. Um ihrer habhaft zu werden, muß der erkennende Mensch die Geltung der natürlichen Welt mit ihren verworrenen aus Erfahrung fließenden Erkenntnissen außer Kraft setzen. Die Möglichkeit eines solchen Unternehmens ist im Zweifelsein der (vergänglichen) Welt vorgezeichnet. Sie wird verwirklicht durch einen radikal transzendierenden Einsatz, der den für die Wahrheit sich einsetzenden Menschen auf die eindeutige Willenslinie des Erkennens festlegt; er entrinnt so dem „Vielleicht" der Welt und hebt sich hinauf zu den apriorischen Wahrheiten reiner Wissenschaft.

So liegt es nun nicht in den „natürlichen" Wissenschaften. Ihre Gebiete sind keine der r e i n e n Erkenntnis. Der auf ihnen Forschende macht von seinem durch naive Erfahrung gewonnenen Wissen Gebrauch. Die Welt ist ihm nicht in ihrer Ganzheit problematisch geworden. Das Problem der Forschung ergibt sich hier aus der in ihrem Dasein vorausgesetzten Welt heraus, die nur im regional abgegrenzten Bereich dieser Wissenschaft in bezug auf ihr So-sein fraglich geworden ist. Die Ergebnisse einer so eingestellten wissenschaftlichen Arbeit können als im strengen Sinn endgültige n i c h t angesprochen werden. Es ist keine dem „Vielleicht" der natürlichen Welt grundsätzlich entzogene Erkenntnisregion aufgebaut worden. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft unter einem Vorbehalt. Nicht in dem Sinn einer Herausstellung von Erkenntnissen „bis auf weiteres", die der korrektiven Ablösung durch endgültige Erkenntnisse harren. Es handelt sich um eine der reinen Wissenschaft voraus-

Digitized by Google

laufende theoretische Welterfassung, die ihr volles Recht hat und keine Aufhebung in einer letzten Instanz zu fürchten braucht. Die „natürlichen" Wissenschaften bedürfen nur insofern einer erkenntnismäßigen Vollendung als die Idee der jeweiligen, den Bezirk dieser Disziplin bestimmenden Grund-Fragestellung, auf der Richtung und Methode der Forschung beruhen, apriorischem Verständnis zugeführt werden muß. Es ist Aufgabe der Philosophie, durch Aufhellung der theoretischen Notwendigkeiten einzelwissenschaftlicher Forschung diese in ihrer Wissenschaftsstruktur zu bestätigen und ihren Lehrbestand damit in die Dimension vorbehaltloser, reiner Erkenntnis zu überführen.

Halten wir uns das vor Augen, so wird uns die im intentionalen Ansatz bestehende Gleichartigkeit allen ideierenden Personeinsatzes für die Wahrheit nicht entgehen. Von dem im Bereich einer positiven Wissenschaft Forschenden wird die Region reiner Erkenntnis nicht erreicht. Es kann daher von einem ekstatischen Einsatz in dem strengen Sinn eines Totaleinsatzes des erkennenden Menschen nicht gesprochen werden. Trotzdem ist die vom ausschließlichen Willen zur Wahrheit bestimmte Haltung eines solchen Forschers der Kategorie natürlichen Verhaltens fraglos nicht zuzurechnen. Die Praxis aller Wissenschaft ist der Idee nach die gleiche und eine der Praxis des naiv sich verhaltenden Menschen ganz entgegengesetzte. Was die negative Seite der Haltung des Forschers — das bewußte Heraustreten aus den Zweckzusammenhängen seiner gesellschaftlich strukturierten Welt, von der er sich, allen Willen auf sozialpraktische Wirkung ausschaltend, ein allein die Wahrheit Suchender, abwendet — angeht, ist ein grundsätzlicher Unterschied zwischen den Einstellungen der in der Sphäre „natürlicher" oder „reiner" Wissenschaft Erkennenden nicht zu machen. Das „Woraufhin" des Einsatzes ist in jenen Fällen freilich wesentlich begrenzter als dort, wo reine Erkenntnis in Frage steht. Zu einer wahrhaften Ekstasis kommt es bei verstehender Hinwendung zu Gegenständen einer positiven Wissenschaft nicht. Aber doch nur deshalb, weil der Erkennende nicht unmittelbar auf das Fernziel voraussetzungsloser Wahrheit zustrebt, sondern ein auf der gleichen, aus der Ebene des natürlichen Daseins steil herausführenden und in die neue Dimension der wissenschaftlichen Erkenntnis hineinführenden Bahn liegendes Vorziel sich gesetzt hat. Die Wahrheitsintention, das Wesenselement des ideierenden Einsatzes, ist auch bei dem in Reinheit vorhanden, der im Raum positiver Wissenschaft forschend (oder deren Forschungsergebnisse nachverstehend) nur den Vorhof letzter Wahrheit betritt.

Digitized by Google

(Eine parallele Erscheinung dürfte in der Region des Ethisch-Religiösen aufweisbar sein, indem auch zu den ethischen Werten ein Zugang möglich erscheint ohne Erweckung des Gottesbewußtseins in der völligen Hingabe des Gebets.)

Wir stellen als Ergebnis fest: Gegenstände der Wissenschaft (welcher Erkenntnisregion immer) sind nicht Gegebenheiten der in natürlicher Erfahrung sich erschließenden Welt. Es bedarf einer im Wesen neuen Einstellung des Menschen, damit Wissenschaft für ihn sei. Nicht überall eines ekstatischen Totaleinsatzes seines Personseins, aber in jedem Fall einer die Schranken des weltlichen Daseins durchbrechenden Ideation, die vollziehen den Weg in die transzendente Welt der Wahrheit beschreiten heißt.

II.

Es ist nunmehr an der Zeit, daß wir uns der am Eingang der Untersuchung aufgestellten These: „Rechtliche Gegenstände sind grundsätzlich naiver Erfahrung nicht erreichbar" wieder zuwenden. Der Satz enthält die (eingeschränkte) Behauptung eines Transzendentseins des Rechts. Wie ist diese Transzendenz des Rechtlichen beschaffen, welches ist der Zugangsweg zum Recht, der es dem Menschen in originärer Selbstgegebenheit offenbar werden läßt und in welchem Sinn ist hier eine Einschränkung zu machen?

1. Das Recht ist Willenswerk: Ein willentlich gewirktes Etwas, das selbst wirkender Wille ist. Über die Wesensstruktur des Rechtswillens ist hier folgendes anzumerken:

Das Recht — das wir der „Rechtsordnung" gleichsetzen — ist Wille der Rechtsgemeinschaft. Diese ergibt sich nicht aus einer Summation der ihr zugehörigen Menschen. Die Rechtsgemeinschaft ist eine überindividuale, selbstseiende Einheit, deren Dasein von dem der einzelnen Menschen scharf abgehoben ist. An ihrer rechtlich geformten Welt hat der Einzelne als Rechtsgenosse teil. Rechtsgenossesein heißt Glied der Rechtsgemeinschaft sein, die daseinsmäßig in diesen ihren Mitgliedern wurzelt. Rechtsgemeinschaft und Rechtsordnung müssen aber zuallererst geschaffen werden. Jede Rechtsnorm hat einen Anfang ihrer Geltung; sie gilt seit . . . Welche Vorgänge sind es nun, die geltungverleihende Kraft haben und denen daher ein Rechtsanfang zu entspringen vermag?

Allgemein läßt sich nur sagen: Es bedarf eines willentlichen Verhaltens der beteiligten Subjekte, die unter der zu schaffenden Norm rechtlich verbunden und ihr hinfort unterworfen sein sollen. Dabei

Digitized by Google

erscheint fraglich, ob ein dem natürlichen Dasein eingebetteter, heute zum Vollzug gelangender Willensentschluß des Inhalts: Diese Regelung soll künftig für uns Recht sein (mit der Kraft des Rechts g e l t e n), hinreicht, um dem fraglichen Sachverhalt Rechtsein zu verleihen. Man wird das verneinen müssen. Wie sollte aus dem Einmal eines heutigen, im Zeitfluß erfahrenden Erlebens liegenden und mit ihm verfließenden Willens das Ein-für-alle-mal der Rechtsnorm hervorgehen, wie diesem Wollen die Umschaffung des Menschen zum verantwortlichen Rechtsgenossen gelingen können? Solche Leistungen sind nur dem zuzumuten und für den erfüllbar, der sich für das Seinsollende mit seinem innerweltlichen Menschsein e i n s e t z t. Damit Recht werde und sei, ist der ganze Mensch nötig.

Wie steht es denn um das Sein — die Geltung — des Rechts? Wir fragen nach dem Z e i t sein des Rechts. Das Recht gehört daseinsmäßig einem Zeitraum an. Es gilt in diesem Rechts k r e i s normbetroffener Rechtssubjekte und in dieser geschichtlichen Zeit. Trotzdem hat das Recht durchaus nicht die Zeitstruktur eines Dauernden. D a u e r n d sein heißt immer wieder sein, in jedem der aufeinanderfolgenden Heute mit gleichem Gehalt neu erlebt werden. Das Meer rauscht dauernd, indem sein Wellenschlag in ungezählten Jetzt dem Ohr erklingt und sich daraus ein die vergangenen Klänge festhaltendes Gesamterlebnis bildet. Viele inhaltlich zu keiner Differenzierung gelangenden Erlebnisse werden vom Erlebenden in eins zusammengeschaut. Dabei findet eine gewisse Abkehr vom individuellen Erlebnisheute statt, dem aufmerkende Zuwendung versagt wird. Der Erlebende lehnt sich sozusagen zurück und überschaut nun (ohne Reflexion) den Fluß der Erlebnisse. Was ihm so sichtbar wird, ist eine an der sinnlichen Erscheinung offenbar werdende Gegebenheit der natürlichen Zeit.

Die temporale Konstitution des Rechts ist eine wesentlich andere. Sein zeiterstrecktes Dasein konstituiert sich keineswegs durch eine Zusammenschau aneinandergereihter Erlebnisse. Wer über das Recht als für ihn geltendes aussagt, macht keinen Rückgriff in die Vergangenheit seiner Erlebnisse. Er sagt nicht: Das Recht galt, es gilt noch heute. Das Recht gleitet nicht aus der Gegenwart in die Vergangenheit. Rechtliche, in ihrem Rechtsein erfaßte Dinge sind kein Gegenstand der Erinnerung. Deshalb nicht, weil die Seinsebene des Rechts jenseits des Heute der erlebten Gegenwart liegt.

Das Recht hat eine a b s t r a k t e Zeit. Es ist durch dieses sein Zeitsein aus der vom Heute ins Gestern und in ein morgen fließenden Weltwirklichkeit herausgestellt. Das Dasein des Rechts hat zeitliche

Digitized by Google

Grenzen. Kein Recht gilt ewig. Blicken wir aber auf das Zeitsein, auf die temporale Wesensstruktur des daseienden Rechts, so erkennen wir: Das Recht ist nicht auf ein Ende hin. Seine Geltung ist Geltung ein für allemal. Das Recht ist selbst ein Ende. Es hat keine Zukunft, in die es sich entwickelnd hineinlebte. Es will nichts wissen vom Vielleichtsein der Welt, dem seine Normen diktatorischen Widerspruch entgegensetzen.

Aber bezieht sich nicht das Recht durch seinen Norminhalt und bestimmungsgemäß auf den handelnden Menschen mit seinem „natürlichen" Willensraum? Ist es nicht seine Aufgabe, menschlicher Willkür Grenzen zu setzen, indem die individuelle Handlungsfreiheit der Rechtsgenossen limitiert wird und aus dem sozialen Wirkungsraum Felder rechtlichen Könnens und Dürfens herausgeschnitten werden? In der Tat. Das Recht geht so vor, daß es an Vorgänge der Sozialwirklichkeit — „Tatbestände" — Rechtsfolgen knüpft. Aber gerade, indem das geschieht, sperrt das Recht die in eine ungewisse Zukunft fließende Wirklichkeit aus. Die Tatbestände, mit denen die Rechtsnorm operiert — und sie enthalten die ganze Wirklichkeit, von denen das Recht weiß —, sind „Wenn-Tatbestände". Das Recht schafft sich einen eigenen Bereich von Willenssachverhalten, der ein von der Realität konkreter sozialer Akte völlig gelöstes Dasein führt. Die Wenn-Tatbestände sind mögliche Handlungswirklichkeiten, die in ihrem rechtsregionalen Seinkönnen erfaßt worden sind. Es ist eine „fertige" Welt entindividualisierter Handlungen, die in den Rechtsnormen zur starren Fixierung gelangt ist. Eine Welt, die keine Zweifel kennt. Es gibt in ihr keine Zukunft; sie ward durch Reduktion der normbetroffenen Sachverhalte auf ihr Seinkönnen (im Rechtssinn) antizipiert.

Die transzendente Welt des Rechts ist jedoch nicht als eine ohne Wesensbezogenheit auf daseiende Menschen freischwebende zu denken. So wenig der in der Rechtsordnung niedergelegte Wille ein Sein von heute und für heute hat, — wir müssen doch wie bei jedem Willenswerk auch beim Rechtswillen, nach dem, der will, fragen. Das Recht, so sagten wir, ist Wille der Rechtsgemeinschaft, die aus Rechtsgenossen zusammengesetzt ist. Damit ist über die Konstitution der personalen Willensgrundlage der Rechtsordnung noch nichts Entscheidendes ausgesagt. Um hier im Verständnis weiter vorzudringen, müssen wir uns darüber klar werden, was es für den am Leben der Sozialität teilhabenden Menschen ausmacht, daß er die Qualität eines Rechtsgenossen erlangt. Die Einwirkung auf die Struktur der Person, die dieser Rechtsordnung sich unterwarf, ist bedeutend. Das

Digitized by Google

Rechtsgenossesein ist der Ausdruck einer normbejahenden Willensgesinnung. Sie ist es, welche die Rechtsgemeinschaft zu ihrem Selbstsein erweckt und aufrechterhält; sie trägt folgeweise die Rechtsordnung. Dem Normsein auf der Gegenstandsseite entspricht ein In-normgetreuer-Gesinnung-verharren auf der Subjektsseite. Ein Zusammenbruch dieser Willensgesinnung bei den Gliedern der Rechtsgemeinschaft setzt das Recht (auf revolutionäre Weise) außer Kraft. Es würde das aber zugleich einen Zusammenbruch der Person selbst, die ihre Rechtsgesinnung preisgab, nach sich ziehen. Denn in rechtlicher Verbundenheit Das-Recht-wollen ist kein Heute-und-morgen-wollen, sondern eine permanente Willenshaltung, die ein Wesenselement des Daseins ausmacht.

Wir brachten diese Verwurzeltheit des Normwillens im Personsein der rechtlich verbundenen Menschen schon dadurch zum Ausdruck, daß wir von einer Willensgesinnung sprachen. Gesinnungen von Echtheitswert hat man nicht wie ein Eigentum, das beliebig abgestoßen werden kann. Gesinnungswechsel ist Personänderung. Der Mensch hat sich, indem er Rechtsgenosse ward, für das Recht eingesetzt. Der Einsatz offenbart die Vergänglichkeit (Unbeständigkeit) der willentlich gestalteten sozialen Daseinswirklichkeit und gibt die Gewißheit des Rechts, dessen bleibendem Willen der schwankende eigene Wille untergeordnet ward. Indem der Mensch die Selbstunterordnung rückgängig macht, bringt er das „Was" des Einsatzes, d. h. sich selbst, soweit das Sich-Einsetzen sein Menschsein erfaßte, zum Verfall.

Ein Personeinsatz von diesem Ausmaß (dessen Festlegnng vorbehalten bleibt) kann als ein „natürliches" Willensverhalten niemals verstanden werden. Wer zum Rechtsgenossen wird und als Rechtsgenosse seine Rechtsgesinnung betätigt, bewegt sich nicht im Handlungsraum der naiv erfahrbaren Welt. Indem der Mensch gesinnungsmäßigen Zugang zu den Dingen des Rechts gewinnt, erschließt sich ihm eine neue jenseitige Welt. Beruht aber das Eingesetztsein des Menschen für das Recht nicht auf einem naiven Verhalten, so haben wir es mit einem von allem Sich-Einsetzen für „weltliche" Ziele wesensverschiedenen Verhalten zu tun. Es fragt sich nur, ob hier eine Ekstasis im Sinn eines radikalen Totaleinsatzes der Person geleistet wird. Die Frage ist zu verneinen:

Der Einsatz des Menschen für das Recht hat einen ethisch-religiösen Charakter. Die das Recht fundierende Gesinnung der Rechtsgenossen ist eine im Wesen ethische Haltung, wie sie einem wahrhaft religiösen Impuls allein entspringen kann. Die in frühen

Digitized by Google

Kulturen vorherrschende Vorstellung eines göttlichen Ursprungs des Rechts ist von einer tiefen Wesenseinsicht getragen. Jeder Versuch einer „natürlichen" Begründung der Rechtsgeltung, d. h. einer genetischen Ableitung des zur Geltung gelangten Rechts aus weltlich-rationalen psychischen Willensakten muß im Hinblick auf das transzendente Sein des Rechts und dessen Ausgewiesensein auf eine permanente Willensgesinnung aussichtslos erscheinen.

Andererseits ist folgendes zu beachten: Der für das Recht sich einsetzende Mensch hat nicht den Willen zur letzten Endgültigkeit. Es ist ihm nicht darum zu tun, durch radikale Infragestellung seines weltlichen Daseins, das damit in seinem Vielleichtsein bis zu den Wurzeln enthüllt und bloßgelegt würde, den Zugang zur zweifelsfreien Region des Religiösen zu gewinnen. Diese Region wird von dem, den der Wille zum Recht leitet, nicht erreicht. Er bleibt in einem „Vorhof" zurück, in einer Zwischenregion, aus der Licht in die natürliche Welt fällt, die noch da ist und in ihrem erfahrungsmäßigen So-sein gilt. Der Wille zum Recht ist kein solcher, der eine Weltwende herbeiführen könnte. Die Umformung, die der in natürlicher Erfahrung erschlossenen Welt durch das Recht zuteil wird, hat nicht den Sinn einer Neuordnung des sozialen Lebens unter dem Stern der Ewigkeit. Der Frieden, den das Recht bringt, ist von dieser Welt, auf deren vorrechtliche Gegebenheiten die Rechtsordnung in einer noch näher zu bestimmenden Weise wesensmäßig bezogen bleibt. Wohl wird der Einsatz des Menschen für das Recht von einem Impuls zum ewigen Frieden getragen. Aber dieses Fernziel wird nicht, kann nicht erreicht werden. Das Sein des Rechts ist ein transzendentes, aber dennoch ein endliches Sein. Die Möglichkeit des Verfalls — durch Zusammenbruch der Rechtsgesinnung — ist in ihm selbst vorgezeichnet.

Das Verhältnis der Rechtsregion zur Region der Religion ist ein ähnliches wie es zwischen den Regionen natürlicher Wissenschaft und reiner Erkenntnis besteht. Hier wie dort liegt ein im Ansatz gleichartiger — ideierender, ethisch-religiöser — Personeinsatz zugrunde, der aber, was die Zielsetzung angeht, wesentlich differiert. Dem die Rechtsregion willentlich aufbauenden und erhaltenden Menschen fehlt wie dem im Bereich einer positiven Wissenschaft Erkennenden der ekstatische Radikalismus, der allein die Welt des Zweifels endgültig zu überwinden vermag.

2. Die Rechtsordnung ist ein System genereller Rechtssätze, denen durch ihren Norminhalt ein abstrakter Raum möglicher Willenssachverhalte zugeordnet ist. Die Konstituierung dieser jenseitigen

Digitized by Google

Normwelt kann nicht der Rechtszeugung Endzweck sein. Das Recht hat eine soziale Aufgabe. Es soll im intersubjektiven Raum lebendiger Handlungswirklichkeiten seine willkürbannende Kraft entfalten. Dies Sollen ist dem Recht immanent. Es ist zu der gesollten Bannwirkung befähigt, indem ihm die Möglichkeit der Verzeitung innewohnt. Die Rechtsnormen werden verzeitet durch Anwendung auf den sozialwirklichen, norminhaltlich abstrakt vorgegebenen Tatbestand. Wir sprechen von „Rechtsverwirklichung". Es handelt sich in der Tat um ein Hinübergreifen aus dem Jenseits der entzeiteten Rechtswelt in das Diesseits der im natürlichen Zeitfluß liegenden Willenswirklichkeit, auf die als eine normbetroffene der Rechtssatz konkret bezogen wird.

Mit dieser Leistung wird eine neue Stufe des rechtlichen Daseins erreicht: Die abstrakte Rechtsnorm entfaltet sich zum hic et nunc geltenden konkreten Recht. Es ist die Wesensstruktur des Rechts, die eine Zweistufigkeit bedingt. Eine Rechtsordnung, deren Normen sich nicht den Weg ins Diesseits offenhielten, denen mit anderen Worten die Kraft zur Verzeitung verloren ging, ist nicht mehr die Ausstrahlung einer lebendigen Rechtsgesinnung, sondern ein totes Gedankenwerk, bar der rechtlichen Geltung. Die Rechtsnorm gelangt, indem sie angewandt wird, zur adäquaten Darstellung. Es ist ihr Sinn, durch beliebig wiederholte Anwendung auf raumzeitlich fixierte Lebenssachverhalte reproduziert zu werden. Aus dem ein für allemal geltenden Rechtswillen wird so in bezug auf das Einmal dieses individuellen rechtsregionalen Willenssachverhalts die bindende Konsequenz gezogen.

Dem Recht ist ein personaler Rechtskreis zugeordnet. Dem Rechtsgenossesein der rechtlich vergemeinschafteten Menschen, deren rechtbejahende Willensgesinnung die Rechtsordnung trägt, entspricht ein Normunterworfensein eben dieser Subjekte. Die das Recht Wirkenden sind zugleich — in Konsequenz des eigenen Willens zum Recht — rechtlich Bewirkte, die als dem Bann des Rechts Unterworfene jede Rechtsnorm gemäß ihrem Norminhalt in concreto gegen sich gelten lassen müssen. Das Recht hat aber diesen seinen Rechtskreis nur solange und insoweit als es ihn durch Akte der Rechtskonkretisierung beherrscht.

Der Vorgang der Rechtsanwendung darf nicht so verstanden werden, als ob das Recht zu konkreter Geltung sich verdichtend sein transzendentes Sein damit preisgäbe und in den normjenseitigen Bereich der „natürlichen" Welt herabglitte. Es liegt im Wesen nicht anders als bei der Überführung eines Zeitkunstwerks aus der

Digitized by Google

Region abstrakten Zwischendaseins in die sinnliche Einmaligkeit der künstlerischen Reproduktion. Die transzendente Seinsstruktur des „abstrakten" Kunstwerks (des abstrakt geltenden Rechtssatzes) setzt sich in der nach seinem Gesetz geformten Wirklichkeit durch. Das Zeitsein des konkreten Rechts ist von dem des abstrakten Rechtssatzes wesentlich verschieden. Jenem ist nicht das zeiterstreckte Permanentsein der verzeitungsfähigen Norm eigen. Konkretes Recht ist durch Verzeitung in der sozialen Wirklichkeit zeiträumlich fixiertes Recht. Es hat seinen individuellen Ort in der geschichtlichen Zeit. Trotzdem hat es nicht den Sinn eines „Heute", das mit dem Erlebnisstrom in die Vergangenheit fließend zu einem „Damals" würde. Das konkrete Recht ist keine Gegebenheit der naiv erfahrbaren Welt. Sein Dasein ist nicht das eines Dinges, das sich in einander bestätigenden, dasselbe meinenden Erfahrungen dem wahrnehmenden Menschen gibt. Wenn dem so wäre, so müßte der zum konkreten Recht geformte Sachverhalt ein auf Grund neuer Erfahrungen korrigierbarer sein, da ja auch für ihn das „Vielleicht", unter dem alle der natürlichen Erfahrung sich erschließende Dinglichkeit steht, zu gelten hätte. Doch davon kann keine Rede sein. Das Recht hat, dieses Stückes Weltwirklichkeit sich bemächtigend und sie nach seinem Bilde formend, ihrem natürlichen Dasein ein Ende gesetzt. Das konkrete Recht ist Offenbarung des Rechts und nimmt, den betreffenden Willenssachverhalt seinem natürlichen Lebensbereich entfremdend, an dem transzendenten Sein der Rechtsordnung teil. Die Seinsform der zur Anwendung gelangten Rechtsnorm ist konkrete Rechtsgeltung oder Rechtskraft. Mit ihr erreicht das Recht die Stufe der vollkommensten Gegebenheit. Rechtskraft ist Rechts-Evidenz.

3. Aus dem Gesagten scheint sich zwingend zu ergeben, daß zum — abstrakt oder konkret geltenden — Recht auf Grund naiven Verhaltens ein Zugang nicht gewonnen werden könne und der Wahrheitswert unserer dahingehenden These damit außer Zweifel gestellt sei. Der Schluß wird zu früh gezogen. Noch sind Bedenken zu zerstreuen. Und behielten wir uns nicht, als wir die bezeichnete These aufstellten, eine Einschränkung vor? Es ist bisher nicht erkennbar geworden, inwiefern der Satz von der Unzugänglichkeit des Rechts auf dem Weg natürlicher Erfahrung der Einschränkung bedarf. Das Folgende wird uns darüber belehren.

a) Halten wir einen Augenblick inne! Wenn es, um das Recht zur Gegebenheit zu bringen, eines im Entwurf ethisch-religiösen Einsatzes des Menschen bedarf, wodurch dieser seinem natürlichen Weltdasein sich entfremdet, für wen ist Rechtliches eigentlich „da"?

Digitized by Google

Es ist da für den zur Rechtsanwendung durch Schaffung konkreten Rechts berufenen Rechtsgenossen: den Richter. Durch ihn handelt die Rechtsgemeinschaft, deren normgewordener Wille vom Richter (konkret) offenhart wird. Richterliche Rechtskonkretisierung führt das Gesetz an die Faktizitäten der sozialen Wirklichkeit heran. Das bewirkt keinen Normuntergang in dem Sinn, daß der angewendete Rechtssatz seinen Ort in der transzendenten Welt der Rechtsordnung verlöre. Der Prozeß rechtlicher Verzeitung „konsumiert" nicht das Recht. Dieses findet vielmehr, erst indem es die normjenseitige Wirklichkeit rechtsgestaltend durchdringt, seine Erfüllung. Auf der anderen Seite erfährt, wie wir wissen, der der richterlichen Beurteilung unterstellte Lebenssachverhalt eine radikale Umwertung.

Es ist klar, daß der Richter, um einer solchen Aufgabe genügen zu können, selbst dem „Heute" der naiv erfahrbaren Sozialwirklichkeit mit ihren schwankenden Willensströmungen entrückt sein muß. Richter ist ein Mensch, in dem der Wille der Rechtsgemeinschaft zur alleinbestimmenden Macht geworden ist und den vergänglichen, in Daseinszweifeln befangenen Willen des Individuums verdrängt hat. Diese „Verdrängung" gilt es richtig zu verstehen:

Die Rechtsprechung fordert einen Einsatz der Person dessen, der Recht spricht, für das Recht. Das Recht in originärer Selbstgegebenheit offenbar werden lassen, heißt seine Willensgrundlage enthüllen. Wer ein Gewolltes verstehen, d. i. sich ungetrübt anschaulich machen will, muß auf den Wollenden rekurrieren, indem er dessen Willensstandort ausfindig macht und sodann einnimmt. Der die Rechtsordnung Wollende ist die Rechtsgemeinschaft. Ihre und der Rechtsordnung Willensgrundlage ist die permanente normbejahende Gesinnung der Rechtsgenossen. Der vom Richter zu fordernde Einsatz bewirkt demnach eine Reduktion des Personseins auf das Rechtsgenossesein. Es liegt ihm ob, die von diesem Willensgrund ausstrahlende Rechtsgesinnung ans Licht zu heben, so daß sie nun da ist und befragt werden kann.

Mit Erweckung der das Recht fundierenden Willensgesinnung ist der Einsatz für das Recht zwar vollzogen, die Aufgabe der Rechtsanwendung aber noch keineswegs gelöst. Der Aufstieg in die Region des Rechts hat stattgefunden. Nun aber ist der Einsatz zu realisieren, indem die einschlägigen Rechtsnormen aus der Starre ihres abstrakten Zeitseins gelöst und zur konkreten Geltung gebracht werden. Die Schaffung eines Rechtssachverhalts von der Wesensstruktur konkreten Rechts steht in Frage. Aus dem generellen Rechtswillen soll für diesen Fall die Konsequenz gezogen werden. Mit dem Wirklichwerden

Digitized by Google

des normbetroffenen Willenssachverhalts ist das konkrete Recht nicht einfach da, so daß es vom Richter, der sich Zugang zur Region des Rechts verschafft hat, ohne weiteres verlautbart, gewissermaßen abgelesen werden könnte. Die Rechtsnorm verzeitet sich nicht selber. Sie muß durch den Prozeß der Rechtsanwendung auf die Seinsform konkret geltenden Rechts erst gebracht werden. Das geschieht, indem die Frage: Was ist in diesem Fall Rechtens? vom Richter rechtskräftig beantwortet wird.

Der Gewißheit des rechtsgültigen Richterspruchs geht mithin ein Stadium rechtlichen Zweifels voraus. Die zu beantwortende Frage ist eine Frage an die Rechtsgemeinschaft, die darum befragt wird, was in bezug auf diesen der Umschaffung zum konkreten Recht harrenden Streittatbestand ihr Wille sei. Der zum Richten berufene Mensch, der in seinem Personsein eine Reduktion zum Träger der Rechtsgesinnung erfahren hat, „findet" das Recht, indem er sich selbst befragend und Antwort gebend die anwendbaren Rechtssätze zur Evidenz bringt. Er steht um Urteilsfindung bemüht auf dem Boden einer unerschütterten Rechtsgesinnung, ganz Genosse der Rechtsgemeinschaft. Da gibt es keinen Zweifel. Aber was wird denn nun eigentlich mit Aufrollung der Rechtsfrage zweifelhaft? Sicher nicht die abstrakte Geltung einer Rechtsnorm, die hier Anwendung findet. Von der Rechtsordnung als einer in vollem Umfang geltenden geht der Richter aus. Es ist möglich, daß die Geltung eines einzelnen Rechtssatzes sich ihm als Scheingeltung herausstellt. Aber dieser durchaus untypische Sachverhalt gehört nicht hierher. Ziel der richterlichen Urteilstätigkeit ist die Schaffung konkreten Rechts. Der zur Entscheidung vorgelegte Sachverhalt ist auf seine Normbetroffenheit hin zu untersuchen. Es soll von ihm — einer diesseitigen Handlungswirklichkeit — die Brücke geschlagen werden zum abstrakten Recht. Zu welcher Norm (oder Normenmehrheit) aus dem Gesamtsystem der Rechtsordnung und wie wird die Brücke zu legen sein, damit in richtiger Rechtsanwendung ein Etwas von der Wesensstruktur des mit Rechtskraft ausgestatteten konkreten Rechts existent werde?

Es ist das die Frage nach der Weltbezogenheit des Rechts, anders ausgedrückt: nach seiner Fähigkeit, auf die soziale Willenswelt gestaltend einzuwirken. Das Problem der Rechtskonkretisierung ist das der sozialen Wirklichkeit des Rechts, das, indem es konkret wirkt, in die gelebte Zeit der Sozialität, in deren Handlungsraum die Rechtsordnung eingreift, hinunterreicht. Ungewißheit in bezug auf die Anwendbarkeit dieser oder jener Rechtsnorm bedeutet ein Infragestellen der Verzeitungsfähigkeit eben dieser Rechtssätze, deren Zeit-

Digitized by Google

sein im Sinne einer konkretisierbaren Geltung zweifelhaft geworden ist. Vor das Dasein des konkreten Rechts schiebt sich, indem die Frage nach der rechtlichen Lösung dieses Streitfalles aufgeworfen wird, ein Stadium des Gegebenseins von aufzählbaren Rechtsnormen im Seinsmodus möglicher Konkretion. Dem Richter, der die gestellte Rechtsfrage aufnimmt und sich auf sie in richtender Willenshaltung einstellt, eröffnet sich ein Feld vielleicht anzuwendender Rechtssätze.

Wie aber kann es geschehen, daß dies „Vielleicht" in die transzendente Region des Rechts eindringt? Indem der Richter eine (vorläufige) Beziehung zwischen den Sätzen der Rechtsordnung, die anwendbar erscheinen, und der Willenswirklichkeit dieses Tatbestandes, der am Zweifelsein der natürlichen Welt teilhat, herstellt. Aber kommt damit nicht die Rechtsordnung selbst, indem und insoweit der Anruf zur Konkretion (Verzeitung) an sie erging, ins Wanken?

Der Richter setzt sich für das Recht ein. Was ist der Gegenstand des Einsatzes, das „Womit" des Sich-einsetzens? Nicht das ganze Personsein des richtenden Menschen. Ein (ekstatischer) Totaleinsatz findet nicht statt. Wir sprachen von einer Reduktion des Richters auf das ihm inhärente Rechtsgenossesein. Wird dieses demnach von dem Sich-einsetzen nicht mitergriffen? Einsetzen heißt Infragestellen. Ein Zweifeln an der eigenen rechtbejahenden Willensgesinnung kann nicht, aber auch nicht ein Zweifeln an der abstrakten Geltung von (anwendbaren) Rechtssätzen kann gemeint sein. Wir haben das schon oben abgelehnt. Der neuen Gegebenheitsweise des anwendbaren Rechts als eines hinsichtlich seiner Verzeitbarkeit zweifelhaften muß aber doch in der Person des Richters, dem das Recht in diesem Modus gegeben ist, eine aufweisbare Einstellung des Zweifelns entsprechen. Überlegen wir: Der Richter ist, um die Lösung der Rechtsfrage bemüht, selbst ein Fragender. Die Rechtsgemeinschaft um Auskunft über ihren Willen ersuchend befragt er sich selbst. Damit das möglich sei, muß eine Distanziierung zwischen ihm, dem Fragenden, und ihm, dem Befragten, erfolgen. Die zur Konkretion angerufene Rechtsnorm mit der sie tragenden Willensgesinnung, an die ihr Dasein unlöslich geknüpft ist, müssen dem Fragenden innerlich so gegenübergestellt sein, daß er seine Frage an sie richten kann. Da der Richter keinen Augenblick aufhört, auch diese Rechtsnorm (oder Normengruppe) gesinnungsmäßig aufrechtzuerhalten, kann die vorzunehmende Distanziierung nur den logischen Sinn einer rechtslogischen Reflexion haben.

Digitized by Google

Es findet demnach vor der Urteilsfällung eine partielle und transitorische Verobjektivierung der Rechtsgesinnung des Urteilenden statt, soweit das erforderlich ist, damit die vielleicht anzuwendenden Rechtssätze zu erkenntnismäßiger Gegebenheit gelangen. Es ist nicht anders (das Gleichnis mag erlaubt sein), als wenn ein weintrinkender Mensch, nach der Qualität des Weines befragt, nun in eine Qualitäts*prüfung* eintritt: Er hat keineswegs aufgehört zu trinken, ist ein Weintrinkender nach wie vor. Aber er trinkt nun mit „Verstand", d. h. unter reflektiver Blickwendung auf das Getränk, das von ihm um seinen Geschmack befragt wird. Auch diese Frage ist eine Frage an sich selbst: Das Getränk hat Geschmack, indem es vom Menschen geschmeckt wird. Bei der Geschmacksprüfung wendet sich der Fragende (der Weintrinker) an den Schmeckenden, der ihm über den Geschmack Auskunft gibt und geben kann, indem er das schmeckende Getränk auf der aufmerksamen Zunge hat. An Stelle eines naiven Weingenusses ist ein vom Genießen sich enthaltendes reflektierendes Trinken getreten.

So *enthält* sich der Richter, das Gesetz auf seine Anwendbarkeit prüfend, seiner ihm dies anzuwendende Recht originär gebenden Willensgesinnung; er macht von dem Rechtsgenossesein in Relation zu *diesen* Rechtsnormen in diesem Stadium seiner richterlichen Tätigkeit keinen Gebrauch, um das Recht in bezug auf seine Verzeitungsfähigkeit hic et nunc *erkennen* zu können. Die reflektive Umstellung erfolgt auf das zu schaffende konkrete Recht hin und findet ihr Ende, wenn dieses existent wird. Das richterliche Urteil ist der rechtsgültige Niederschlag der Rechtsreflexion. Mit Grund sprechen wir von „Urteil" und „Erkenntnis". Diese Sprechweise darf aber nicht dazu verführen, daß die rechtsschöpferische Leistung, die in jeder Urteilsfällung steckt, nämlich die Schaffung konkreten Rechts durch Verzeitung des abstrakt geltenden Gesetzes, verkannt wird.

Diese Leistung erbringend handelt der Richter als lebendiges *Organ* der Rechtsgemeinschaft, deren Normwillen er in dieser individuellen Sozialwirklichkeit wirksam werden läßt. Die vorangegangene Reflexion diente der Gewinnung einer Handlungsmaxime, als welche sich dem Urteilenden das zur Anwendung gelangte Gesetz offenbarte. Spielte in dem Prüfungsvorstadium die anzuwendende Rechtsnorm die Rolle eines *Maßstabes* für die Beurteilung des Streitsachverhaltes, so entfaltet jetzt auf Grund des Richterspruches das zur Verzeitung gelangte Recht seine weltformende Kraft. Die zwiefache Funktion der Rechtssätze, die zur Konkretion gelangen sollen, läßt auch die personale Teilung der Aufgaben, wie sie uns aus der Rechts-

Digitized by Google

geschichte bekannt ist, verständlich erscheinen. Eine Teilung in der Weise, daß einer Person (oder Personenmehrheit): dem Urteiler die rechtslogische Aufgabe des Urteilens im prägnanten Sinn einer Feststellung des anzuwendenden Rechts obliegt, während die spezifische Willensleistung der Rechtsgestaltung einem anderen Organ der Rechtsgemeinschaft: dem Richter, der das Urteil „ausgibt", vorbehalten bleibt. Sind beide Tätigkeiten in einer Hand vereinigt, wie es heute im deutschen Rechtskreis der Fall ist, so hat der Richter (und Urteiler), um seiner Aufgabe voll zu genügen, einen doppelten Einsatz zu vollziehen:

Dem ethisch fundierten Primäreinsatz für das Recht muß ein zweiter, auf Rechtserkenntnis gerichteter ideierender Personeinsatz hinzutreten. Erkannten wir in jenem einen in der Zielsetzung limitierten Einsatz, da eine die Region schlechthin überzeitlicher Werte eröffnende Ekstasis des Menschen nicht stattfindet, so gilt von dem zweiten Akt der Ideation das gleiche. Es handelt sich hier keineswegs um „reine" Erkenntnis. Das richterliche Urteilsverfahren ist ein deduktives Verfahren. Aus dem generellen rechtssatzmäßig fixierten Willen der Rechtsgemeinschaft werden für diesen zu beurteilenden Rechtsfall die Konsequenzen gezogen, indem er dem Gesetz subsumiert wird. Aber Willenskonsequenz ist nicht dasselbe wie logische Konsequenz. Das Recht ist praktische Logik. Sie hat es nicht mit dem leeren „Etwas" (wie die formale Logik) zu tun, sondern mit norminhaltlich erfüllten Rechtsgegebenheiten. Es ist auch nicht das der Sinn der Rechtsanwendung: Aus „Axiomen", die auf Grund voraussetzungsloser Wesenseinsicht gewonnen sind, in der Weise der Mathematik Folgerungen zu deduzieren. Trotz der formalen Verwandtschaft im Modus des Schlußverfahrens ist die Aufgabe des Richters eine im Wesen andere. Seine Axiomatik ist das Gesetz, ein zwar der natürlichen Erfahrung verschlossenes, weil transzendentes Etwas, aber doch ein zeitgebundenes Willenswerk, das dem Urteilenden nicht als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern als ein von der lebendigen Rechtsgesinnung der Rechtsgenossen ausstrahlender permanenter Wille der Rechtsgemeinschaft gegeben ist. Dieser Wille soll in bezug auf seine Verzeitungsfähigkeit untersucht werden. Das geschieht, indem geprüft wird, ob und inwieweit der zu beurteilende Willenssachverhalt mit einem der gesetzlichen Wenn-Tatbestände zur Deckung gebracht werden kann, und nun die Rechtsfolge festgelegt wird.

Dieser Aufgabe kann der allein gerecht werden, dem das Recht in seiner Wesensganzheit originär gegeben ist: der Rechtsgenosse.

Digitized by Google

Einen ekstatischen, auf reine Erkenntnis zielenden Einsatz der Ideation vollziehen, hieße sich zum Richter von vornherein untauglich machen. Für den so vorgehenden Menschen (einen nach reiner Wahrheit Strebenden) wäre das anzuwendende Recht gar nicht mehr als ein wie für andere Rechtsgenossen geltendes „da", es bliebe ihm vielmehr davon ein bloßes der Wahrheitsfrage unterstelltes Erkenntnisobjekt zurück. Der wissenschaftlichen Forschung einziges Ziel ist, das Erkannte zu evidenter Wahrheitsgegebenheit zu führen. Die rechtslogische Reflexion des Richters dient hingegen dem Zweck der Gewinnung praktischer Rechtsevidenz (die dem in Rechtskraft erwachsenen konkreten Recht eignet). Der Richter vollzieht die reflektive Umstellung, um notwendige Vorarbeit für die geforderte Rechtskonkretisierung zu leisten. Er nimmt diese Haltung vorübergehend ein, die eine Enthaltung in bezug auf seine den anwendbaren Rechtsnormen korrespondierende Rechtsgesinnung bedeutet, während die voraufgegangene Reduktion des Personseins ihn auf seine rechtsgenossenschaftliche, das Recht in seiner Ganzheit tragende Willensgesinnung zurückweist. Heißt es dort, dem anzuwendenden Recht sich für Zeit und rechtszweckbegrenzt als Erkennender entfremden, mithin — vom Standpunkt der Rechtsgemeinschaft gesehen — ein Anderer werden, so kam es bei Vollziehung des ethisch-religiösen Einsatzes für das Recht in seiner Ganzheit darauf an, völlig dem Recht sich aufzuschließen und als Rechtsgenosse wesentlich zu werden. Der ideierende Einsatz des Richters ist gegenüber jenem ersten Sich-Einsetzen für das Recht sekundär. Die im Wege juristischer Reflexion erfolgende Ideation des Rechts setzt dessen originäre Gegebenheit logisch voraus. Der Mensch, der zu einer Rechtsentscheidung gelangen will, muß zuallererst seine Haltung der sozialen Welt der Handlungen gegenüber auf die rechtsgenossenschaftliche reduzieren, damit sich ihm die Gesinnung der Rechtsgemeinschaft (die er befragen soll) rein offenbare.

Wie aber, wenn es von vornherein auf nichts anderes als rechtslogische Reflexion abgesehen war? Wo das der Fall ist, wurde die Ideation zum Endzweck des Tuns erhoben. Das ändert nichts an ihrem rechtlichen Sinn einer der Rechtsanwendung dienenden Vorarbeit. Dieser Sinn wird aber nicht realisiert. Der Prozeß der Rechtsreflexion kommt hier isoliert zur Durchführung. Der Urteilende will nicht den Weg der Erkenntnis zum Ziel der Zeugung konkreten Rechts gehen. Der Weg wurde selbst ein Ziel. Die reflektive Umstellung verliert damit den Charakter einer Durchgangseinstellung. Umgekehrt schwächt sich der primäre Personeinsatz zu einer dem

Digitized by Google

Erkenntniszweck dienenden Einstellung ab. Die Willensgesinnung der Rechtsgemeinschaft (im Fragenden selbst sich offenbarend) wird nicht angerufen, damit das Richterwerk der Rechtsverzeitung vollbracht werde. Das Rechtsgenossesein gelangt zur Enthüllung nur, um sofort eine reflektive Einklammerung zu erfahren. Auf diese Außerkraftsetzung der Rechtsgesinnung läuft die Intention des Urteilenden geradezu hinaus. Ist dem aber so, so büßt der Primäreinsatz seine ethisch-religiöse Fundierung ein. Wer eine Haltung einnimmt und zugleich es ablehnt, die aus ihr sinngemäß sich ergebenden Folgerungen zu ziehen, tut nur „so als ob"; er verdeckt damit eine andere wahrhaft vollzogene Einstellung. Diese ist hier die erkenntnismäßige. Schon das Einrücken in die Stellung eines Rechtsgenossen erfolgt reflektiv. Daran, daß der Erkennende Glied der Rechtsgemeinschaft ist — wenn er es ist, denn diese isolierte Rechtsreflexion ist auch dem Rechtsfremden zugänglich —, ändert die Reflexion freilich nichts. Er gibt die, ein Wesenselement seines Personseins ausmachende rechtsgenossenschaftliche Gesinnung keineswegs preis. Was den Als-ob-Charakter hat, ist die Aktualisierung der Rechtsgesinnung, da der Urteilende sich hier auf sein Rechtsgenossesein nicht besinnt, um den Willen der Rechtsgemeinschaft zur effektiven Verzeitung zu bringen.

Der so Fragende ist ein Mensch, dem sich die Gesinnung eines Rechtsgenossen theoretisch offenbart. Seine Frage involviert keine wirksame, d. i. rechtsgestaltende Bezweifelung des anwendbaren Rechts hinsichtlich seiner Verzeitungsfähigkeit. Das Dasein der Rechtsordnung wird durch die Stellung sogearteter Erkenntnisfragen überhaupt nicht berührt. Es handelt sich dabei nicht um Rechtsanwendung. Das Wirklichsein des Willensachverhalts, dessen Normbetroffenheit untersucht werden soll, bleibt außer Betracht. Der Fragende ist bei seinem Vorgehen von keinem rechtlichen Gestaltungswillen geleitet. Sein Ziel ist Erkenntnis und zwar Erkenntnis der Möglichkeiten, die in bezug auf die Anwendbarkeit abstrakt geltender Sätze dieser Rechtsordnung bestehen.

Trotzdem kann man nicht sagen, daß diese rechtstheoretische Betrachtungsweise aus der Region des Rechts schon herausführe. Das Recht erfährt dabei keine weiterreichende Ideierung als sie ihm vermöge seiner nach Verzeitung drängenden Wesensstruktur (wir sprechen von den einzelnen konkretisierbaren Rechtsnormen) immanent ist. Was der Rechtstheoretiker (in diesem Sinn) anstrebt, ist im Wesen nichts anderes, als was auch der Richter sucht, indem er um Urteilsfindung bemüht ist. Die Rechtsordnung als ein System

Digitized by Google

genereller, zur Konkretion bestimmter Rechtssätze fordert von jedem, der sich ihr Zeitsein zur verstehenden Gegebenheit bringen will, anders ausgedrückt: der über die geschichtliche Wirksamkeit des Rechtswillens Rechenschaft geben will, einen ideierenden Personeinsatz. Gewiß ist der Theoretiker in der Lage, seiner Rechtsreflexion eine Wendung ins Allgemeine zu geben, durch Ablösung der gewonnenen Erkenntnisse von der Fallbesonderheit und Arbeiten an frei variierten Sachverhalten dem Richter einen Vorrat an Lösungen bereitzustellen. Die zu leistende Ideation bleibt dennoch im Ansatz die gleiche. In jedem Fall ist auf die Willensgesinnung des Genossen dieser Rechtsgemeinschaft zu rekurrieren. Ein weitergehender Rekurs würde die Geltung des in Frage stehenden Rechtssystems selbst antasten, das daseinsmäßig auf eben dieses Willensfundament bezogen ist. Sobald der Erkennende (der es mit d i e s e r Rechtsordnung zu tun hat) die — reflektiv eingenommene — Stellung eines Rechtsgenossen verläßt und aufhört in rechtsgenossenschaftlicher Gesinnung zu urteilen, ist ihm das Recht nicht mehr originär, d. h. in der Ganzheit seines so-seienden Daseins gegeben und die Frage der Rechtsanwendung wird damit, da der „Zu-befragende" für den Fragenden nicht „da" ist, zu einer unbeantwortbaren.

Die gekennzeichnete Fragestellung kann nicht aufgegeben werden. Eine Rechtsbetrachtung, die von der Weltbezogenheit des Rechts, die sich in der Verzeitung der generellen Rechtsnormen offenbart, absieht, vermag ihrem Gegenstand nicht gerecht zu werden. Alles Wissen von geltendem Recht ist praktisches Wissen. Eine bewußte Abwendung von der Rechtspraxis, der diese Rechtserkenntnis ihrem Sinne nach Vorarbeit leisten soll, würde das Gesetz gerade in seiner logischen Wesensstruktur, die es seiner Konkretisierbarkeit verdankt, mißachten. Etwas fundamental anderes ist es natürlich, wenn der Erkennende nicht d i e s e Rechtsordnung verstehen, sondern das Sein des Rechts „überhaupt" erforschen will. Dann allerdings handelt es sich um Wahrheitsforschung, um juristische W e s e n s forschung, die einen ideierenden Totaleinsatz des erkennenden Menschen verlangt. Doch davon ist nicht die Rede. Wir haben es hier mit einer dem in diesem Rechtskreis geltendem Recht zugewandten Rechtstheorie zu tun. Und da gilt:

Die Rechtswelt ist geschaffen im Wege einer eigentümlichen Reduktion der sozialen Welt, wie sie dem natürlich sich verhaltenden Menschen gegeben ist. Indem der Rechtstheoretiker, der dieses Recht analysieren will, sich den Gegenständen der Rechtswelt zuwendet, findet eine neue Reduktion n i c h t statt. Er hat das Recht zu nehmen

Digitized by Google

wie es sich ihm, der die allein adäquate Einstellung eines Rechtsgenossen, dem die Aufgabe des Richtens obliegt, vollzogen hat, gibt. Und er kann nicht einmal sagen, daß er das Recht in seiner Wesenstotalität „habe". Denn einer vollen Gegebenheit der Rechtsgegenstände hat er sich beraubt, indem er sofort eine reflektive Umstellung vornahm, die zu einer „Einklammerung" des gesinnungsmäßigen Rechtsdaseins führen mußte. Die isolierte logische Reflexion über Sätze der geltenden Rechtsordnung leistet in keinem Sinn mehr, sondern im Gegenteil um ein Wesentliches weniger als die reflektive Einstellung des Richters, der auf Grund der (willenslogischen) Rechtsanalyse zur effektiven Rechtsanwendung gelangen will. Daß eine solche erkenntnismäßige Isolierung und damit eine sinnvolle Theorie positiv geltenden Rechts überhaupt möglich ist, wird der Seinsstruktur der Rechtsnormen verdankt, die in ihrem abstrakten Zeitsein auf praktische Logik angelegt sind. Von einer Theorie im Sinne strenger Wissenschaft kann dabei freilich keine Rede sein.

b) Das Recht erfordert also, wenn anders es zur vollen Erfassung seines Seins kommen soll, einen doppelten Einsatz des Menschen? Die so allgemein gestellte Frage ist zu verneinen. Man muß da unterscheiden:

Wir nannten die Rechtsordnung ein System genereller und abstrakter, doch zur Konkretion bestimmter Rechtsnormen. In dieser Definition erscheint das Recht (die Rechtsordnung) als eine Vielheit von Rechtssätzen. Jeder einzelne von ihnen kann zur originären Gegebenheit allerdings nur gebracht werden, indem ein doppelter (kurz: richterlicher) Einsatz vollzogen wird. Dabei findet bereits eine Individualisierung der Rechtsgesinnung statt. Es gehört nicht zum Rechtsgenossesein des der Rechtsgemeinschaft zugehörenden Menschen, daß er zu jedem der vielen Rechtssätze, die den Normenbestand der Rechtsordnung ausmachen, in einem positiv-gesinnungsmäßigen Kontakt steht. Die normbejahende Willensgesinnung des Rechtsgenossen ist eine einheitliche. Sie gilt der Rechtsordnung im ganzen. Demnach muß es außer der Summe widerspruchsfrei zusammengeordneter Rechtsnormen noch so etwas wie eine Ganzheit des in diesem Rechtskreis geltenden Rechts geben, eine Rechtsregion, deren Gegenständlichkeiten dem Rechtsgenossen unmittelbar, d. h. unvermittelt durch einen Ideationsprozeß gegeben sind. Diese Region des Rechts, in der es sich zur Ganzheit zusammenschließt, ist die Verfassung der Rechtsgemeinschaft.

Sie betrifft das Sein der Rechtsgemeinschaft selber, die eine verfassungsmäßig strukturierte ist. Indem die Rechtsgemeinschaft, auf

Digitized by Google

der permanenten Willensgesinnung ihrer Mitglieder ruhend, besteht, ist auch die Verfassung. Diese weist einen Bestand von Rechtsnormen auf, die der Verzeitung fähig sind und, um zu ihr zu gelangen, Gegenstand einer Rechtsreflexion werden müssen. Aber die Verfassung ist mehr und anderes als die Gesamtheit dieser Rechtssätze. Sie weist im Verhältnis zu ihnen (wie allen anderen einzelnen Rechtsnormen) ein besonderes Zeitsein auf. Als ein von der daseienden Rechtsgemeinschaft unmittelbar und permanent Gewolltes ist sie, um die volle Kraft ihrer Geltung zu entfalten, auf Verzeitung nicht angewiesen. Die im Sein der Verfassung beschlossene Zeit ist zwar keineswegs die der naiven Erfahrung immanente, fließende Zeit, sondern eine transzendente, die, damit man zu ihr gelange, einen transzendierenden Personeinsatz fordert. Aber sie hat auch nicht den Charakter der abstrakten Zeit, wie sie die abstrakt geltende Rechtsnorm besitzt, von der wir wissen, daß sie, um zur natürlichen Welt in Rechtsrelation zu treten, in konkretes Recht umgesetzt werden muß. Die Rechtsgemeinschaft steht in wesensmäßiger Beziehung zur erfahrbaren Welt, indem sie Mitglieder hat, die in sozialer Verbundenheit lebende Menschen sind. Die Verfassung, die ja das rechtliche Sein der Rechtsgemeinschaft (nicht notwendig verbal formuliert) darstellt, wendet sich sozusagen selbst an: Sie wird von der permanenten Willensgesinnung der Rechtsgenossen, die jenseits des erlebnishaften Heute steht, zugleich aber im lebendigen Personsein der jeweils daseienden Menschen ihre Wesenswurzeln hat, getragen und gehalten. Die Verfassung ist des Rechtes Anfang und Ende. Ein Anfang als eine Grundrechtsordnung, auf deren Boden sich das System der konkretisierungsbedürftigen Rechtssätze aufbaut. Und sie ist ein Ende, indem sich in ihr die Rechtsgemeinschaft konstituiert und als eine ohne Zukunft daseiende, weil rechtlich zu Ende gedachte (willentlich geformte) ihre Wesenserfüllung findet.

Am abstrakt-transzendenten Zeitsein des Rechts wird mit dem eben Gesagten nicht gerüttelt. Die Verfassung ist nicht Ausdruck der schwankenden Willenswirklichkeit der Sozialität, nicht Ergebnis eines „Integrationsprozesses", den das staatliche Leben heute und morgen und immer wieder vollzieht. Damit eine verfassungsmäßig konstituierte Gemeinschaft sei, ist eine tiefgreifende Umstellung des menschlichen Daseins erforderlich, die nur im Wege eines die natürliche Welt der Sozialität transzendierenden Einsatzes für das (zu schaffende) Recht geleistet werden kann. Diesem ethisch-religös fundierten und jedes Paktieren mit der Zukunft ablehnenden Einsatz des Menschen (für den, indem er sich einsetzt, die Zukunft nicht

Digitized by Google

„da" ist) entspringt die normbejahende Willensgesinnung. Ist sie da, so ist die Verfassung und die Rechtsgemeinschaft.

Die Verfassung in ihrer Eigenschaft als Grundrechtsordnung hat die Bedeutung eines generellen Beurteilungsmaßstabes in Angelegenheiten des Rechts. Die Frage nach der Verfassungsmäßigkeit einzelner Rechtsnormen (oder eines besonderen Normenkomplexes) spielt in jeder Rechtsgemeinschaft eine hervorragende Rolle. Aber die Verfassung erschöpft ihr Wesen nicht in der Relation zu einzelnen Rechtssätzen. Ihr Selbstsein wird durch solche Fragestellungen nicht getroffen. Die Verfassung als solche ist der Konkretisierung unzugänglich. Jede Rechtsanwendung führt notwendig, indem der Schaffung konkreten Rechts ein Stadium der Ungewißheit in bezug auf den Weg der Rechtsanwendung vorausgeht, zu einer Bezweifelung des anzuwendenden Rechts, dessen Verzeitungsfähigkeit in Frage gestellt worden ist. Der Zweifel des Richters hat nicht bloß theoretische Bedeutung. Da die Möglichkeit einer unrichtigen Entscheidung, die in Rechtskraft erwächst, nicht ausgeschaltet werden kann, führt die Rechtsreflexion des Richters unter Umständen dahin, daß einer Rechtsnorm fälschlich die weltgestaltende Kraft hic et nunc abgesprochen, während einem anderen Rechtssatz zu Unrecht der Weg der Verzeitung eröffnet wird.

Ein Infragestellen der Verfassung ist ohne Antastung des Bestandes der Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen. Jede Bezweifelung der Grundnormen, die das Rechtsein der Verfassung ausmachen, hat einen revolutionären Charakter. Eine wenn auch rechtszweckbegrenzte reflektive Enthaltung von der rechtsgenossenschaftlichen Willensgesinnung ist eine mit dem Glied-der-Rechtsgemeinschaft-sein unverträgliche Haltung, wenn sie vom Rechtsgenossen im sozialen Wirkungsraum der Verfassung eingenommen wird. Die logische Rechtsreflexion des Richters findet an der Verfassung als der Ganzheit des in der Rechtsgemeinschaft geltenden Rechts ihre unüberschreitbare Grenze. Sie überschreiten heißt die Region des Rechts verlassen. Man hört gewiß nicht auf, Rechtsgenosse zu sein, wenn man sich über den Geist der Verfassung des Staates, dem man angehört, Gedanken macht. Aber wer das tut, tritt „von außen", als ein Rechtsfremder, wennschon vielleicht auf Grund eines lebendigen staatspolitischen Empfindens, an das Recht heran. Indem er urteilt, spricht nicht der Rechtsgenosse, der ohne Selbstaufhebung nicht zu einer reflektiven Distanziierung von der Verfassung gelangen könnte. Ein Richter, der diesen entscheidenden Schritt wagen wollte, würde den richtigen Weg von Anfang an verfehlen. Er würde, so vorgehend,

Digitized by Google

es ablehnen, den grundlegenden Einsatz für das Recht zu vollziehen, der die zwecks Urteilsfindung erfolgende (spezielle) juristische Reflexion allererst möglich macht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Verfassung einen doppelten Personeinsatz nicht nur nicht fordert, sondern einen ideierenden Einsatz geradezu ausschließt. Der ethisch-religiös fundierte Primäreinsatz für das Recht ist ein solcher für die Verfassung. Ihn zu vollziehen ist jeder Rechtsgenosse in der Lage. Soweit, aber auch nur insoweit ist das Recht für alle Glieder der Rechtsgemeinschaft da, sofern ihnen ihr Rechtsgenossesein durch Wachrufung der verfassungsmäßigen Willensgesinnung offenbar geworden ist. Dagegen fordert der Zugang zu den einzelnen verzeitbaren Rechtsnormen einen Akt der Ideation, den durchaus nicht jeder Rechtsgenosse zu leisten vermag. Das gilt auch bei Schaffung neuer Gesetze. Die Festlegung des Gesetzesinhalts ist ein erkenntnismäßiger Vorgang. Der erkennende Rechtsgenosse bewegt sich dabei im Willensraum der Verfassung. Auf dem Boden der rechtsgenossenschaftlichen Gesinnung stehend, formuliert er den gesetzgeberischen Willen. Der Gesetzesvorschlag wird Gesetz, indem der geltungverleihende Akt der „Sanktion" hinzutritt. Es ist das, wennschon kein Vorgang der Rechtsanwendung, doch eine Aktualisierung des in der Verfassung fixierten Rechtswillens, dem ein im Wege logischer Rechtsreflexion inhaltlich umgrenzter spezieller Rechtswille neu entspringt.

Die Analogie zwischen der Tätigkeit des Gesetzgebers und des Richters in Hinsicht auf ihre normschaffende Funktion liegt auf der Hand. Ein charakteristischer Unterschied besteht darin, daß der Richter abstrakt geltendes verzeitungsfähiges Recht auf die Seinsstufe konkreten Rechts erhebt, während der Gesetzgeber einen bisher nicht zur Rechtsgeltung gelangten Normwillen durch Rückgriff auf die verfassungsmäßige Willensgesinnung der Rechtsgemeinschaft zu Gesetzesrecht erhärtet. In einer höheren Sphäre des Rechts hat der Gesetzgeber, indem er einem „latenten" Willen der Rechtsgemeinschaft zu normativem Ausdruck verhilft, eine dem Richter analoge Stellung; dieser wiederum ähnelt in der Region der Rechtsanwendung einem Gesetzgeber. Doch dem ist hier nicht weiter nachzugehen.

c) Wir benennen den Richter nach seiner Tätigkeit. Richten heißt einen Sachverhalt der sozialen Welt, in der wir — für die als Rechtskreisangehörige das Recht gilt — leben und die für uns da ist, nach dem abstrakten Formbild der anzuwendenden Normen recht-

Digitized by Google

lich gestalten. Das Handeln des Richters ist aber auch insofern ein Richten, als er den im Jenseits des abstrakten Zeitseins stehenden Rechtsnormen eine Richtung auf die naiv erfahrbare Welt der Handlungen hin gibt, mit der sie in eine individualisierte Beziehung treten. Von einem Richten in diesem Sinn des Richtung-gebens, des In-beziehungsetzens darf auch in bezug auf die Tätigkeit des Gesetzgebers, ja überall dort gesprochen werden, wo ein Einsatz für das Recht stattfindet. Auch das Volk „richtet", indem es, den Usurpator ablehnend, sich für die bestehende Verfassung einsetzt und dadurch zu ihrer vordem (indem die Rechtsgemeinschaft wurde) getroffenen Entscheidung für die Verfassung bekennt.

Es gibt nun aber auch einen Einsatz gegen das Recht. Er ist dort gegeben, wo der Handelnde das Ziel einer Sprengung der Rechtsgemeinschaft verfolgt. Es liegt da ein Kampf revolutionären Charakters vor, bei dem dem Kämpfenden als Gegner der Rechtswille dieser Gemeinschaft gegenübersteht. Wer für die Beseitigung einer einzelnen Rechtsnorm — etwa des § 218 des geltenden deutschen Strafgesetzbuchs — eintritt, betätigt sich als Rechtsgenosse. Ihn leitet ein gesetzgeberischer Wille. Er greift auf die Willensgesinnung der Rechtsgemeinschaft zurück und sucht darzutun, daß aus ihr, wie sie sich dem heute auf sein Rechtsgenossesein sich besinnenden Glied der Rechtsgemeinschaft offenbare, die vom Gesetzgeber damals gezogene Folgerung (des § 218 StGB.) nicht mehr hergeleitet werden könne. Man müsse in bezug auf den vom Gesetz betroffenen Sachverhalt vielmehr zu dem negativen Ergebnis kommen, daß ihn der Wille der Rechtsgemeinschaft nicht mehr erfasse. Es ist demnach dem So-Handelnden darum zu tun, den wahren Willen der Rechtsordnung aufzudecken und ihn in einem geänderten Gesetz zu rechtlicher Geltung zu bringen, wobei es keinen wesentlichen Unterschied macht, wenn dieser Reformwille einem ganzen Normenkomplex (etwa dem deutschen Zivilprozeßrecht) gilt.

Beim Normbrecher, der einen revolutionären Einsatz gegen das Recht wagt, liegt es dagegen durchaus anders. Auch ihn beseelt ein rechtsschöpferischer Wille, doch ein wesentlich tiefergreifender. Er erstrebt keine Gesetzesänderung auf Grund und im Rahmen der geltenden Verfassung. Sein (in Gemeinschaft mit Gesinnungsgenossen verfolgtes) Ziel ist die Schaffung einer neuen Verfassung unter Beseitigung der bestehenden. Der Einsatz gegen das Recht ist Einsatz für ein anderes, durch Gründung einer neuen Rechtsgemeinschaft in ein verfassungsmäßiges Dasein überzuführendes Recht. Die Haltung des revolutionären Normbrechers ist eine durch

Digitized by Google

Vernichtungs- und Schöpfungswillen zugleich bestimmte. Er räumt seine Stellung als Rechtsgenosse dieser Gemeinschaft und bewirkt dadurch einen radikalen Zusammenbruch der in ihm vordem aufgebauten Rechtswelt mit all ihren Ausstrahlungen. Die Region des Rechts ist für diesen Menschen nicht mehr erreichbar. Den Normen der aktiv bekämpften Rechtsordnung mangelt hinfort die Anwendbarkeit gegenüber dieser der Rechtsgemeinschaft entfremdeten Person. Sie ist kein Rechtssubjekt mehr. Nimmt die Rechtsgemeinschaft den Kampf gegen den Normbrecher auf, so liegt in Wahrheit Gewaltausübung seitens der Sozialität vor. Dem Handeln des Normbrechers mangelt die Normbetroffenheit. Rechtsanwendung kommt da, nachdem er den Rechtskreis verließ, nicht in Frage.

Der Personalabbau des Revolutionärs, der den Rechtsgenossen in sich vernichtete, erfolgt um eines neuen Aufbaues des Menschen willen, der für eine werdende Rechtsgemeinschaft sich einsetzt. Nach dieser positiven rechtaufbauenden Seite hin, die mit der das bestehende Recht negierenden untrennbar verknüpft ist, erscheint das Verhalten des Normbrechers als ein reflektiv vorbereitetes, aber selbst unreflektives Sich-Einsetzen für das zu schaffende Recht. Die Intention dieses Einsatzes entspricht der jeden anderen Einsatzes für das Recht; sie hat ethisch-religiösen Charakter und ist auf Zeugung einer permanenten Rechtsgesinnung angelegt.

Von solchem Radikalismus ist die Einstellung des „gewöhnlichen" Verbrechers weit entfernt. Wir gebrauchen den Ausdruck zur Bezeichnung eines Rechtsgenossen, der eine einzelne Rechtsnorm handelnd verletzt. Eine Rechtsnorm verletzen heißt den in ihr niedergelegten Rechtswillen mißachten. Das geschieht, indem vom Täter die norminhaltlich der Willkür gesetzte Grenze überschritten wird. Der Rechtsgenosse ist als dem Rechtskreis, den die Rechtsordnung beherrscht, Angehörender an ihre Sätze ein für allemal gebunden. Die Bindung wurzelt in seinem Personsein; sie ist mit der in ihm lebenden normbejahenden Willensgesinnung ohne weiteres gegeben. In der verbrecherischen Handlung tritt dem Ein-für-allemal des Gesetzes das Einmal eines heutigen Willens entgegen. Der Verbrecher greift den Bestand (die abstrakte Geltung) der Rechtsnorm, die er verletzt, keineswegs an. Daß sie auch ihn, indem er ihr unterworfen ist, mit einem negativen Sollen belastet, kann und will er nicht leugnen. Er ist weder Revolutionär noch treibt ihn ein rechtsreformerischer Wille zur Tat. Handelnd blickt er nicht zum Gesetz auf, sondern an ihm vorbei. Das Gesetz gilt. Aber der Verbrecher versagt sich ihm dieses Mal. Er zieht aus dem Gesetzeswillen nicht die

Digitized by Google

gebotene Konsequenz, indem er das Verbotene unterläßt, sondern gestaltet, einem rechtsfremden (möglicherweise ethisch motivierten) Impuls folgend, eine normwidrige Willenswirklichkeit.

Das Am-Gesetz-Vorbeisehen des Verbrechers hat nicht den Sinn einer Ignorierung des Rechts. Das Täterbewußtsein weist ein Wissen um das Recht auf. Nur der ist ein Verbrecher in unserem Sinn, der im Bewußtsein der Rechtswidrigkeit seines Tuns handelt. Rechtsbewußtsein meint hier nicht Rechtserkenntnis. Es gehört nicht zu seinem Wesen, daß der Verbrecher sich die Rechtsnormen, deren Verletzung in Frage steht, durch einen Akt der Ideation zur reflektiven Gegebenheit bringt. Eine derartige Rechtsreflexion steht, wenn sie einmal vollzogen werden sollte, gänzlich außerhalb der Willenseinstellung auf die verbrecherische Tat. Gerade dadurch ist das Recht für den Verbrecher da, daß er nicht hinsieht, sondern handelnd von ihm absieht. Er begeht einen Akt der Willensinkonsequenz. Durch das verbrecherische Handeln setzt er sich in Widerspruch zur eigenen permanenten Willensgesinnung, kraft deren er ein Glied der Rechtsgemeinschaft ist. Seinem Rechtsgenossesein entfließt ein das Heute der natürlichen Handlungswelt beherrschender Normwille. Der Verbrecher gibt diesem Willen, mit dem sich das Recht die Gegenwart unterwirft, keinen Raum, sondern setzt seinen rechtsfremden Tatwillen an dessen Stelle. Durch dies Auseinanderklaffen der Person, die, ohne vom Grund des Rechtsgenosseseins sich loszulösen, ihre rechtgemäße Willensgesinnung und damit die Rechtgemeinschaft verrät, wird dem verbrecherisch Handelnden das Recht offenbar. Er erlebt das Recht in seinem Innern, dessen Rechtsgesinnung durch die Umbiegung des Willens in eine rechtsfeindliche Richtung bloßgelegt wird.

Es handelt sich also bei dem Wissen des Verbrechers um das Recht keineswegs um ein Gesetzesbewußtsein. Das vorsätzliche Abirren von der durch das eigene Personsein vorgezeichneten Willenslinie ist es, das dem deliktisch Handelnden das Recht einsichtig macht. Die Einsicht ist keine erkenntnismäßige. Von einem ideierenden Einsatz ist keine Rede. Was dem Verbrecher zum Bewußtsein gelangt, ist die Diskrepanz zwischen dem heutigen Tatwillen und der permanent im Innern lebenden Rechtsgesinnung. Er erlebt ohne Reflexion über den Wert oder Unwert seines Handelns, zu ihm sich entschließend, dessen Verbotensein. Er kann sich das vorher klargemacht haben. Gleichviel. Immer gehört zum intentionalen Bewußtsein des verbrecherisch Handelnden ein Einsichtigwerden des Rechts, das in seiner Ganzheit für ihn „da" ist, — vorausgesetzt immer, daß er

Digitized by Google

nicht unwissend von dem Weg, den zu beschreiten seine Rechtsgesinnung von ihm fordert, abirrt; dann aber liegt kein Normbruch vor, mag auch die Rechtsordnung das nicht-vorsätzliche rechtswidrige Tun wie ein Verbrechen behandeln.

Das Dasein des Rechts für den Verbrecher meint eine Gegebenheit des Rechts, ohne daß ein transzendierender Einsatz dieses Menschen erfolgt wäre. Indem der Verbrecher den Tatwillen Handlungswirklichkeit werden läßt, blitzt das Rechtserlebnis in ihm auf. Es ist der Zusammenprall zweier Welten — der „natürlichen" Individualwelt des Verbrechers und der transzendenten Rechtswelt —, der das Recht zum erlebenden Bewußtsein gelangen läßt. Der Verbrecher verhält sich durchaus „natürlich". Er handelt als ob die Verbotsnorm für ihn (heute) nicht gälte. Aber er ist kein außerhalb des Bannkreises der Rechtsordnung Stehender. Indem er so handelt als wäre das der Fall, setzt er der Rechtsgeltung des Verbotsgesetzes einen Widerspruch entgegen. Wir sprechen von „Normbruch". Der Ausdruck ist dadurch gerechtfertigt, daß die Rechtsordnung hinsichtlich ihrer Weltbezogenheit durch das Verbrechen Abbruch leidet. Der Verbrecher arbeitet der weltbeherrschenden Macht des Rechts entgegen. Er verläßt den normativ abgegrenzten Willensraum und betritt das ihm, dem Rechtsgenossen, gesperrte Handlungsfeld. Er spielt die Willenswirklichkeit seines natürlichen Daseins gegen den Rechtswillen aus.

Normbruch ist aber zugleich ein Bruch der Person des Verbrechers selbst, der rechtswidrig handelnd seiner im Rechtsgenossesein permanent gewordenen Rechtsgesinnung sich entfremdet. Diese tiefgreifende Rückwirkung des Verbrechens auf das Menschentum des Verbrechers macht die starke Resonanz, die alles deliktische Tun in der Sozialität findet, verständlich. Es ist als ob die Wesenserschütterung, die der Handelnde erleidet, sich auf alle Genossen der Rechtsgemeinschaft fortpflanzte. In der Tat handelt es sich um einen rechtlich höchst bedeutsamen Vorgang, der die Rechtsgemeinschaft nahe angeht. Das Recht ist in seinem geltungsmäßigen Bestand auf jeden Menschen, der ein Glied der Rechtsgemeinschaft ist, angewiesen. Verfall der rechtbejahenden Willensgesinnung ist Verfall des Rechts. Das Verbrechen ist als eine Verfallserscheinung des Rechts zu werten. Der Verbrecher hört nicht auf Rechtsgenosse zu sein. Aber er entkräftet das Recht, indem er es an das Heute seiner wie immer motivierten Willenswillkür verrät. Das Recht wird dadurch in seinem Zeitsein getroffen, dem der Wille zur normativen Gestaltung der sozialen Wirklichkeit entspringt.

Digitized by Google

Das Handeln des Verbrechers ist ein „*inverses*“ Richten. Auch hier — wie bei der richterlichen Urteilstätigkeit — dreht es sich um das Problem: *Recht* und (natürliche) *Welt*. Der Verbrecher „löst“ das Problem in einem entgegengesetzten Sinn, indem er das verzeitbare Recht am Wirklichwerden hindert, es aus seiner Welt, die er heute durch das Verbrechen normwidrig gestaltet, herausstößt. Es liegt in der eigentümlichen Seinsstruktur des Rechts begründet, daß schon die einmalige rechtswidrige Handlung, die von einem verbrecherischen Willen getragen ist, seiner Geltung Abbruch zu tun vermag. Die Rechtsordnung bleibt, obwohl eines transzendenten Seins teilhaftig, als Wille der Rechtsgemeinschaft vom individuellen Menschenwillen wesensmäßig abhängig. Sein Ein-für-allemal ist eben nicht das religiöser oder ästhetischer oder wissenschaftlicher Gegenstände. Das Recht entstammt keinem radikal ekstatischen Einsatz der Menschen. Vermöge seinem Beruhen auf der Willensgesinnung der Rechtsgenossen und vermöge der Verzeitungsfähigkeit seiner Rechtsnormen ist ihm Diesseitsbezogenheit immanent.

Die innerliche Verknüpftheit des Rechts mit der vom Menschen im Raum seines natürlichen Daseins erlebten und gestalteten Zeitwirklichkeit wird im Verbrechen unvermittelt offenbar. Es gibt kein *menschlicheres* Handeln als das verbrecherische Tun. Nirgend tritt das *Zweifelsein* des menschlichen Daseins offenkundiger in Erscheinung als in der Willensinkonsequenz des Verbrechers, der sich der rechtgewordenen Norm des eigenen Ich entgegenwirft. Durch eben diese Tat wird aber das Recht selbst ins Diesseits hinabgerissen: indem seine Macht gegenüber der „heutigen“ Welt geleugnet wird und werden *kann*.

Der Mensch kann auch das Sittengesetz handelnd mißachten. Er *verleugnet* es durch die unsittliche Tat. Zu *leugnen* aber, daß es sei und diese Handlungsnorm setze, ist unmöglich. *Ethische* Gegebenheiten sind nicht verzeitbar in dem für das Recht von uns angenommenen Sinn. Eine Gegebenheit der ethisch-religiösen Region wird durch unethisches Verhalten des Menschen so wenig berührt wie das Sonnenlicht, dem ich durch Schließung der Fensterläden den Zutritt in mein Zimmer versage. Der Verbrecher hingegen verdunkelt das Licht des Rechts. Es gehört zu dessen Sein, daß Rechtsverletzung möglich sei.

Das Recht ist für den Verbrecher und dieser ist für das Recht da. Der Verbrecher ist der einzige Mensch, der in die Rechtssphäre eindringt „wie er ist“ oder umgekehrt: dem das Recht sich im Diesseits „von unten her“ zuwendet. Er leistet das freilich nicht, ohne

Digitized by Google

einen Bruch seiner Persönlichkeit zu erleiden, aber doch durchaus als Mensch, der ohne Willen zu einer normativen Endgültigkeit im Heute stehend auf den Tod hin lebt. Der Verbrecher ist für das Recht gegeben, indem er ihm verfallen ist. Was soll die Rechtsgemeinschaft mit ihm tun? Soll sie ihn in der heutigen normbrecherischen Willenshaltung festhalten, das Einmal der Rechtsentfremdung wahrmachen, d. i. zu einem Ein-für-allemal machen, indem sie ihn ausstößt? Oder soll sie rechtssatzmäßig dem Menschen diesen Auslauf der Willensinkonsequenz gewähren und auf Heilung des Risses im Personsein des Verbrechers bedacht sein? Es ist hier nicht der Ort, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen.

4. Dem Verbrecher ist auf Grund seines menschlich-allzumenschlichen Verhaltens das Recht gegeben, obwohl er sich weder für noch gegen das Recht eingesetzt hat. In allen anderen Fällen dagegen, wo das Recht dem Menschen zur originären Gegebenheit gelangt, soll es eines die Grenzen der naiv erfahrbaren Welt transzendierenden — damit einzelne Rechtsnormen offenbar werden, sogar eines doppelten — Personeinsatzes bedürfen? Das Ergebnis erscheint auffallend, ja befremdlich. Rechnet die Rechtsordnung nicht darauf, daß dem Sollen ihrer Sätze regelmäßig durch rechtgemäßes Verhalten praktisch entsprochen wird? Gewährt sie nicht dem einzelnen Rechtsgenossen rechtliche Befugnisse und legitimiert ihn zur Geltendmachung des Rechts? Und in diesem weiten Bereich des Rechtslebens, wo sich das Recht nicht von seiner Unrechtsseite zeigt, und eine bejahende Einstellung gegenüber seinen Normen eingenommen wird, soll von einem Da-Sein des Rechts in der natürlichen Welt der Menschen, die an diesem Rechtsleben aktiv teilnehmen, nicht gesprochen werden können? Es ist so.

Wir stellen gleich von vornherein fest, daß in den gedachten Fällen ein Sicheinsetzen des Menschen für das Recht in einem die einschlägigen Rechtsnormen zur originären Gegebenheit bringenden transzendierenden Sinn nicht stattfindet. Aber auch auf andere Weise, im Wege naiver Erfahrung, wird hier ein Zugang zu Dingen des Rechts nicht gewonnen, — kann es nicht werden. Es gehören in der Hauptsache folgende Fälle hierher:

a) Wer ein durchaus den Normen der Rechtsordnung entsprechendes Leben führt, setzt sich damit noch keineswegs für das Recht ein. Sein Handeln (oder Nicht-Handeln) hat nicht den Charakter der Rechtsverwirklichung, mag auch jedesmal eine Prüfung der Frage nach der Erlaubtheit des Tuns vorgenommen werden. Dieser Mensch handelt nicht als ein Funktionär des Gesamtwillens

Digitized by Google

der Rechtsgemeinschaft, sondern als Individuum, das seinen Willen mit dem Rechtswillen jeweils in Übereinstimmung bringt. Das ist kein Tatbestand der Rechtsverzeitung. Es liegt nicht so, daß der bewußt normgemäß sich verhaltende Mensch ein ihm von der Rechtsgemeinschaft verliehenes rechtliches K ö n n e n betätigt. Er bewegt sich vielmehr innerhalb einer ihm von der Rechtsordnung belassenen Sphäre des D ü r f e n s. Wollte man den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, so müßte man eine Aufsaugung der natürlichen Welt des einzelnen Rechtsgenossen durch das Recht behaupten, das in seinem Wirkungsbereich das Individuum völlig verdrängt hätte. Dann allerdings wären alle Akte des Einzelnen, denen ein sozialer Wert und ein Rechtsinteresse zukommt, als rechtsgenossenschaftliche Willensäußerungen, die ein rechtliches Können zum Ausdruck bringen, zu werten. Aber mit einer derartigen Ausschaltung des Individuums wird keinem Recht — mag der Versuch auch gelegentlich unternommen werden — dauernder Erfolg beschieden sein.

Es ist aber auch nicht so, daß der gesetzestreue Mensch bei Beobachtung seines rechtgemäßen Verhaltens unmittelbar auf die in ihm als einem Rechtsgenossen lebende normbejahende Willensgesinnung rekurriert, um aus ihr eine Handlungsmaxime zu entnehmen. Ein solcher Rekurs könnte nicht den Sinn eines Rückgriffes auf das Rechtsgenossesein im Wege eines Primär-Einsatzes für das Recht (für die Verfassung) haben. Daraus ergäbe sich noch keine Handlungsmaxime für den konkreten Fall. Nicht die Verfassungsmäßigkeit des Tuns steht in Frage, sondern seine am Maßstab einzelnen Rechtsnormen feststellbare Rechtmäßigkeit. Es ließe sich hier lediglich ein Rekurs auf die allgemeine Rechtsgesinnung in der Art des Gesetzgebers denken: Der Handelnde prüft, ehe er zur Tat schreitet, ob die solchem Tun den Weg freigebende Rechtsnorm rechter (der Verfassung der Rechtsgemeinschaft entsprechender) und noch in den heutigen Rechtsgenossen lebendiger Rechtswille sei. Kommt er zu einem bejahenden Ergebnis, so handelt er, während er im Fall eines verneinenden Ergebnisses der Prüfung die Tat nicht ausführt, da sie, wenn der (nach seiner Meinung) wahre Wille der Rechtsgemeinschaft einen gesetzlichen Niederschlag gefunden hätte, eine verbotene wäre. Steht umgekehrt ein das ins Auge gefaßte Tun untersagender Rechtsatz in Frage, so müßte diese Person konsequenterweise zur verbotenen Tat schreiten, wenn ihr das Verbotsgesetz der verfassungsmäßigen Willensgesinnung nicht mehr zu entsprechen scheint. Die Haltung des vom Willen zu einer rigoros normgemäßen Lebensführung beherrschten Menschen würde danach einen Willen

Digitized by Google

zum Verbrechen auf Grund rechtsreformatorischer Überzeugung in sich schließen. Doch so liegt es ganz gewiß nicht.

Der wissentlich normgemäß Handelnde orientiert sein Verhalten am Gesetz als einer in bezug auf ihren Geltungsgrund nicht weiter nachzuprüfende Gegebenheit, die er im Lebensraum der sozialen Welt, der er zugehört, vorfindet. Die Gesetzesgerechtheit ist das Produkt einer durchaus naiven Einstellung zum Recht, das dabei keineswegs zur originären Gegebenheit gebracht wird. Das gesetzestreue Handeln kann durch eine ethische Grundhaltung motiviert werden. Im Verhältnis zum Recht hat das Tun den Charakter eines individuellen Willenssachverhalts. Es sind ethische Meinungen, die vom Handelnden zu Meinungen über das Recht in Beziehung gesetzt werden.

Auch durch der Tat vorangegangene Reflexionen über die Erlaubtheit des Tuns wird die Region des Rechts nicht erreicht. Es sei denn, daß ein ideierender Einsatz für das Recht vollzogen würde. Aber zu einer isolierten rechtslogischen Reflexion ist nicht jeder Rechtsgenosse befähigt. Und selbst wenn eine solche der Tat vorangeht, bleibt diese doch eine das Recht in seinem Sein nicht berührende Angelegenheit des individuellen Diesseits.

Dem kann auch nicht folgendes entgegengehalten werden: Dem Verbrecher erschließt sich die Welt des Rechts durch die einen Normbruch darstellende Tat, deren Begehung sein Rechtsgewissen, die in ihm lebende Rechtsgesinnung wachruft. Der rechtsgemäß Handelnde wird sich ebenfalls ganz unreflektiert und ohne besonderen Einsatz für das Recht seines Tuns bewußt und zwar auf Grund seines Rechtsgefühls, das ihm die Übereinstimmung seines heutigen Willens mit dem Rechtswillen, der ihn als Rechtsgenossen beseelt, offenbart.

Diese Konstruktion ist durchaus zu verwerfen. Es gibt kein „Rechtsgefühl". Ganz abgesehen davon, daß rechtliche Dinge nicht Gegenstand eines „Fühlens" sein können, — das Recht kann grundsätzlich überhaupt nicht durch Erlebnisse, die den Charakter natürlicher Erfahrungen haben, einsichtig werden. Der Grundsatz leidet nur die eine Ausnahme des verbrecherischen Tuns. Sie wurde uns verständlich, indem wir uns die in der Weltbezogenheit des Rechts (das ein auf menschlichen Willen angewiesenes Menschenwerk ist) wurzelnde Schwäche der Rechtsgeltung einerseits und die einen Bruch der Person nach sich ziehende Wirkung des Verbrechens andererseits vor Augen hielten. Gerade diese Momente entfallen aber bei einem normgemäßen Verhalten. Hier kann es doch nur so liegen: Entweder das Handeln hat den Sinn einer richtenden Tätigkeit, die, vom rein rechtsgenossenschaftlich eingestellten Menschen geleistet, der Rechts-

Digitized by Google

verzeitung dient. Oder aber das ist nicht der Fall und dann ein der natürlichen Welt des Handelnden angehörendes Tun des Individuums gegeben, dessen Wille dem Rechtswillen konform geht. Die Vorstellung, daß auch im zweiten Fall das Recht zur Gegebenheit gelange, ist mit der Idee eines transzendenten Seins der Rechtsordnung nicht vereinbar. Wer nach dem Recht sich richtet, richtet nicht das Recht. Einem Menschen, der rechtgemäß handelt, kann das Recht in der Vereinzelung des Gesetzes nur gegeben sein, wenn er vom Willen der Rechtsverzeitung sich leiten läßt. Dann handelt er auf Grund eines transzendierenden (doppelten) Einsatzes als Funktionär der Rechtsgemeinschaft. Dem Recht ginge seine abstrakte Zeitstruktur verloren, vermöge deren es aus dem Jenseits der Rechtwelt auf die diesseitige natürliche Welt der Handlungen durch deren Umschaffung zu konkretem Recht einwirkt, wenn eine „gefühlsmäßige", keinen Akt organschaftlicher Rechtsanwendung oder doch einer isolierten (theoretischen) Rechtsreflexion fordernde Erfahrung von Rechtsnormen möglich wäre.

Wenn von „Rechtsgefühl" die Rede ist, ist in der Regel ein „Gefühl" für Gerechtigkeit oder auch das Einsichtigwerden einer anständigen und billigen Lösung des in Frage stehenden Falles gemeint. Es handelt sich hier um Wertungen, die aus der Region des Rechts herausfallen und mit denen der wertende Mensch, ein Laie fern aller Rechtsreflexion, sich in der Mehrzahl der Fälle gegen den im Gesetz fixierten Rechtswillen wendet.

Wir sprechen von Rechtsgefühl aber auch in einem anderen Sinn: Um ein intuitives Erfassen der richtigen d. i. normgerechten Entscheidung des Rechtsstreits zu kennzeichnen. Was hier vorliegt, ist eine auf Grund großer Richtererfahrung oder angeborener rechtslogischer Begabung in einem Denkschwung, der die logischen Stufen des Denkens nicht mehr bewußt werden läßt, sich vollziehende Rechtsreflexion. Dabei mag die Fähigkeit des Urteilenden, sich in die Weltwirklichkeit einzufühlen, wie sie von den beteiligten Handlungssubjekten erlebt wurde und wie sie im Bewußtsein normaler Menschen dieser Sozialität konstituiert ist, eine wichtige Rolle spielen. Das „Rechtsgefühl" selbst, das auf diese Welterfahrung sich stützt, ist eine der Rechtskonkretisierung vorauseilende reflektive Einstellung zu den anwendbaren Rechtsnormen.

b) Wir haben uns in der vorstehenden Betrachtung des normgemäßen Verhaltens auf solche Willenssachverhalte beschränkt, bei denen ein mit dem Rechtswillen der Rechtsgemeinschaft übereinstimmendes Tun (oder Unterlassen) des Einzelnen, der so handeln

Digitized by Google

darf, in Frage steht. Wie aber ist die Sachlage in Hinsicht auf das Da-sein des Rechts, wenn der im Rahmen einer Ermächtigung der Rechtsgemeinschaft Handelnde rechtliches Können betätigt? Es liegt nahe, diesen Tatbeständen, was die einen Zugang zur Rechtsregion gewährenden Verhaltensmodi angeht, eine andere Beurteilung angedeihen zu lassen. Betrachten wir die in Frage kommenden Sachverhalte:

Da ist zunächst einmal die Handlungssphäre des nichtrichterlichen Funktionärs der staatlichen Gemeinschaft, des Mannes der Verwaltung (der „Regierung" im weitesten Sinn des Wortes). Er übt bei einer gesetzmäßigen Verwaltung (die uns hier allein angeht) rechtlich umgrenzte Machtbefugnisse aus. Die Rechtsordnung setzt seinem verwaltenden Tun Schranken. Der Verwaltungsbeamte hat nicht schlechthin „freie Hand". Aber der Verwaltungsakt ist auch kein Akt der Rechtsanwendung im strikten Sinn der (allein intendierten) Schaffung konkreten Rechts. Der Handelnde ist kein Organ der Rechtsgemeinschaft (der Rechtsordnung); sein Handlungswille ist nicht auf Rechtsverzeitung gerichtet. Als Verwaltender tätig sein, heißt wirken im Hier und Heute der sozialen Wirklichkeit, die durch solche Bewirkung ihrem natürlichen Weltdasein nicht entfremdet wird. Der Verwaltungsbeamte fungiert als Organ der sozialen Gemeinschaft, die aus den Menschen zusammengesetzt ist, die in diesem Staatsverband rechtlich zusammengeschlossen sind. Daß er den Gemeinschaftswillen wirksam betätigen kann, verdankt er der Rechtsordnung, die seine Verwaltungsmaßnahmen mit dem Stempel der Rechtmäßigkeit versieht und ihnen so die Dignität bindender Staatsakte zuerkennt. Alle Rechtsgenossen müssen den wirksamen Staatsakt nach Maßgabe seines Inhalts gegen sich gelten lassen. Der Verwaltungsbeamte darf nicht bloß, er kann so handeln. Indem er von der rechtlichen Ermächtigung zu solchem Tun Gebrauch macht, entspricht er dem Willen der Rechtsgemeinschaft. Aber seine Macht erschöpft sich nicht in rechtlichem Können, dessen Verleihung an ihn eine nur formgebende, nicht eine inhaltbestimmende Bedeutung hat.

Das Recht — als Verwaltungsrecht — setzt der sozialen Wirklichkeit kein Ende, sondern eröffnet ihr neue Anfänge. Verwaltungsakte wollen die Zukunft vom Boden der lebendigen Erfahrungswelt her bestimmen. Es handelt sich in der Verwaltung der Sache nach nicht um die Relation Rechtsgemeinschaft — Rechtsgenosse. Es steht vielmehr die befehlsmäßige Unterordnung des Einzelnen unter den personalen Gesamtwillen des Staatsverbandes (oder einer sonstigen rechtlich organisierten übergeordneten Gemeinschaft) in Frage. Der

Digitized by Google

Regierende ist auch Rechtsgenosse. Aber er handelt nicht in der spezifischen Einstellung eines solchen, dem sein Rechtsgenossesein durch transzendierenden Primäreinsatz für das Recht offenbar geworden ist. Eine derartige Reduktion seines Personseins wird von dem zur Verwaltung berufenen Menschen nicht vollzogen. Ein Verwaltungsbeamter, der so vorginge und von da konsequent über eine Rechtsreflexion zur normverzeitenden Entscheidung fortschritte, würde den Weg zur wahrhaft verwaltungsmäßigen Wirklichkeitsgestaltung verfehlen.

Der echte Verwaltungsakt fällt mit der ihm eigenen Seinsstruktur aus der Region des Rechtes heraus. Er stellt sich dar als naives Verhalten eines Organs der Gesellschaft, nämlich des die Rechtsgemeinschaft tragenden sozialen Verbandes. Verwaltung als Gegenstand der Erkenntnis gehört in die Wissenschaftsregion der Soziologie; sie wendet der Rechtswissenschaft nur eine formale Seite zu. Der Verwaltende bewegt sich im Handlungsraum natürlicher Erfahrung. Er stellt sein Werk in die fließende Zeit, in der soziale Dinge werden und vergehen. Sein Bemühen geht dahin, Dauerndes, doch nicht Ein-für-allemal-Seiendes zu schaffen.

Das Recht gelangt dabei und zwar vor dem Aktvollzug zur bloß theoretischen, d. i. isoliert reflektiven Gegebenheit, indem der Verwaltungsbeamte in bezug auf die Gesetzmäßigkeit der geplanten Maßnahme in eine rechtslogische Reflexion eintritt, die einer Rechtskonkretisierung jedoch nicht vorarbeitet. Es ist noch kein Sachverhalt der Rechtsanwendung, wenn ein auf Grund rechtlicher Ermächtigung Handelnder in dem ihm vom Recht abstrakt eingeräumten Handlungsraum konkrete Willensakte vollzieht, die nun als rechtgemäße zu bewerten sind. Es genügt eben nicht, daß Tatbestände zur willentlichen Verwirklichung gelangen, deren Wirklichwerden einer von der Rechtsordnung vorgesehenen Möglichkeit entspricht, die mithin inhaltlich gesetzlichen Wenn-Tatbeständen konform sind. Nur dann ist vielmehr von Rechtskonkretisierung zu sprechen, wenn der abstrakte, normativ vorgezeichnete Tatbestand in einem konkreten Willenssachverhalt zum adäquaten Abbild gelangt.

Ein „adäquates Abbild" des Rechts ist dort allein gegeben, wo die fragliche Rechtsnorm im normbetroffenen Sachverhalt zur vollen Selbstgegebenheit kommt. Der Willenssachverhalt muß den Sinn verzeiteten Rechts haben. Das heißt nicht: er ist rechtlicher Beurteilung zugänglich. Jede sozialwertige Tatsache kann rechtserheblich sein. Vielmehr: Der betreffende Sachverhalt hat die Wesensstruktur eines Rechtlichen. Bei einer ihm geltenden Rechts-

Digitized by Google

analyse bleibt kein rechtsfremder Rest. Damit ein solcher „reiner" Rechtssachverhalt existent werde, ist offenbar eine spezifisch rechtliche Genese Voraussetzung. Es muß so liegen, daß in dieser konkreten Willenswirklichkeit der Wille des Rechts zum vollen Durchbruch kommt und seine rechtsgestaltende Kraft rein entfaltet. Solche Wirkungen zu erzielen, ist aber allein der als Organ der Rechtsgemeinschaft handelnde Rechtsgenosse befähigt, der dem Recht eine seinem Norminhalt und seinem Zeitgesetz entsprechende Richtung auf die natürliche Welt gibt.

Ein „adäquates Rechtsabbild" wird geschaffen, indem die Wirklichkeit nach dem Bild des Rechts geformt wird. Diese Formung hat nicht den Sinn einer Umdeutung des vorgefundenen Willenssachverhalts, der auf Grund der rechtlichen Beurteilung sozusagen eine neue Wertmarke erhält. Was für die abstrakte Rechtsnorm ein Vorgang der Verzeitung ist, bedeutet dem normbetroffenen Sachverhalt eine Entzeitung, die ihn des Zweifelseins der natürlichen Welt entkleidet und in das Jenseits rechtlicher Gegebenheiten emporhebt (als ein konkretes Recht, in dem das verzeitete Recht die Stufe konkreter Rechtsevidenz erreicht).

Rechtsanwendung setzt aber einen der Entzeitung im Rechtssinn fähigen Lebenssachverhalt voraus. Einen solchen findet der Verwaltungsbeamte nicht vor. Seine Leistung besteht in der Schaffung einer neuen sozialen Wirklichkeitslage, die den zum Eingreifen Anlaß gebenden Sachverhalt in rechtlich zulässiger Weise fortenwickelt. Das Ergebnis des verwaltungsmäßigen Handelns ist keineswegs ein adäquates Rechtsbild. Ja, es liegt nicht einmal notwendig ein der Adäquation (durch Rechtskonkretisierung) fähiger Sachverhalt vor. Findet eine richterliche Nachprüfung des Verwaltungsaktes bezüglich seiner Gesetzmäßigkeit statt, so wird die Handlung in ihrer verwaltungsmäßigen Wesenheit vom Richter nicht erfaßt. Das tritt dort vor allem unverkennbar in Erscheinung, wo der Verwaltungsbeamte bei seiner beanstandeten Maßnahme freies Ermessen walten lassen durfte und walten ließ. Hier bildet offenbar ein mit dem Ergebnis des Verwaltungsakts nicht zur Deckung zu bringender Tatbestand den Gegenstand der Rechtsanwendung durch den nachprüfenden Richter, der sich auf die Feststellung zu beschräuken hat, ob der Handelnde die Grenzen des ihm eingeräumten Ermessensraumes innegehalten oder überschritten, nicht aber wie er diesen Raum mit seinem gestaltenden Willen erfüllt hat. Aber auch sonst ist der dem Richter vorliegende Streitsachverhalt nicht die Verwaltungshandlung in ihrer Ganzheit, sondern betrifft nur deren rechtliche Formseite.

Digitized by Google

In jedem Fall leistet der Mann der Verwaltung der Rechtsanwendung nicht Vorarbeit. Die Verwaltung ist eine sich selbst genügende eigenartige Wirklichkeitsgestaltung außerhalb der Rechtsregion.

In diesem Punkt liegt es anders bei dem Tätigwerden eines Anwalts des Rechts: des Staatsanwalts oder Sachwalters des einzelnen Rechtsgenossen. Auch diese Personen handeln auf Grund einer Ermächtigung seitens der Rechtsgemeinschaft und sind befähigt auf die Sozialwirklichkeit in rechtserheblicher Weise gestaltend einzuwirken. Ihre Tätigkeit steht aber mit der richterlichen Rechtsanwendung in einem Zweckzusammenhang. Der Anwalt des Rechts unterstützt den Richter bei der Schaffung koukreten Rechts. Trotzdem handelt er nicht als Organ der Rechtsgemeinschaft, an die er sich vielmehr fordernd wendet. So kann ihm die Schaffung adäquater Rechtsabbilder nicht gelingen. Weder dem Staatsanwalt, der — ein nicht-richterlicher Beamter mit rechtsregionalem Aufgabenkreis — als Organ der staatlich organisierten Gesellschaft bei der Strafverfolgung tätig wird, noch dem Parteisachverwalter, der, gleichfalls gesellschaftliche Funktionen wahrnehmend, dem einzelnen Rechtsgenossen im Rechtsstreit zur Seite steht, ist das Recht, dessen Konkretion in Frage steht, originär gegeben. Beide vollziehen, indem sie im Rechtsstreit mitwirken, rechtliche Vorformungen, die einer Endgültigkeit im Sinne des konkret geltenden Rechts entbehren und entbehren müssen, da das rechtsanwaltliche Handeln nicht dem durch transzendierenden Einsatz freigelegten Boden des Rechtsgenosseseins entspringt. Hinter dem Tun eines Anwalts des Rechts steht nicht der Wille eines richtenden Rechtsgenossen. Dem Anwalt ist es um eine, der Sozialität unmittelbar bzw. diesem ihr zugehörenden Individuum günstige Gestaltung der sozialen Wirklichkeit mit den Mitteln des Rechts zu tun. Er „hat" nicht das Recht in der Selbstheit, wie es sich dem Richter gibt. Was er hat, ist eine Spiegelung des Rechts im Heute der sozialen Handlungswirklichkeit.

Wir wollen das Ergebnis einer derartigen rechtlichen Vorformung, der ihrerseits eine rechtlogische Reflexion in bezug auf die anzuwendenden Rechtsnormen vorangegangen ist, ein „inadäquates Rechtsabbild" im prägnanten Sinn nennen. Es handelt sich dabei um Tatbestände, die einer endgültigen (rechtskräftigen) Rechtsentzeitung fähig sind, diese aber noch nicht erfahren haben. Die richterliche Rechtsanwendung fordert hier nicht eine Sinnumdeutung des Sachverhalts (die auf die Substituierung eines neuen Gegenstandes hinausläuft). Man kann auch nicht sagen, daß der Vorgang der Rechts-

Digitized by Google

konkretisierung durch Richterspruch einen rechtsfremden Tatbestandsrest ungelöst zurücklasse, wie das bei der richterlichen Nachprüfung von Verwaltungsakten der Fall ist. Der Anwalt des Rechts wollte Rechtsgestaltung. Nicht freilich um ihrer selbst willen. Aber die rechtsjenseitige Motivierung tritt in dem Formungsakt selbst nicht in Erscheinung. Die Inadäquatheit solcher Rechtssachverhalte beruht auf ihrem Mangel transzendenten Zeitseins. Sie haben den Charakter der Vorläufigkeit, die eben darin ihren Grund findet, daß der Wille des Gestaltenden, durch die motivierende Einwirkung außerrechtlicher Kräfte in seinem Lauf gehemmt, der Endlichkeit des sozialen Lebens verhaftet bleibt. Der Anwalt des Rechts setzt sich für das transzendente Recht und seine konkrete Geltung nicht wahrhaft ein. Sein Einsatz gilt vielmehr der Weltwirklichkeit der Staatsgemeinschaft oder dieses individuellen, rechtlich betroffenen Rechtsgenossen.

Daß bei einem solchen durchaus unekstatischen Verhalten, dessen Willensquell einem rechtsfremden Boden entspringt, ein Rechtsabbild, wennschon ein inadäquates, überhaupt existent wird, ist darauf zurückzuführen, daß der Handelnde ein ihm von der Rechtsgemeinschaft verliehenes Können betätigt. Der Erfolg ist, so sagten wir, eine vorläufige Rechtsgestaltung. Vorläufig in dem Sinn, daß der gestaltende Anwalt des Rechts auf ein Ende hin, nämlich das der richterlichen Streitlösung, handelt, — ein Ende, das er selbst zu setzen nicht imstande ist, auf das er aber „vorläuft". Der Anwalt des Rechts ist auf dem Weg zum konkreten Recht, ein den Lauf Beginnender, der weiß, daß er das Ziel nicht erreichen wird. Aber er sieht es vor sich und wagt den Entwurf eines Ziellaufes. Und zu solch' entwerfendem Vorlauf, der dem Richter das Ergebnis seiner Tätigkeit (die zum Ziel der Schaffung konkreten Rechts führt, in dem sich die angewendete Rechtsnorm adäquat abbildet) vorformt, ermächtigt die Rechtsordnung den Anwalt des Rechts.

Es gibt nun aber noch eine andere Art der Inadäquatheit konkreter Rechtssachverhalte. Auch der einzelne Rechtsgenosse, der ein Testament macht oder eine Schadenersatzforderung zur Aufrechnung stellt, handelt auf Grund der ihm von der Rechtsgemeinschaft verliehenen Rechtsmacht. Hier fehlt ein Zweckzusammenhang zwischen Parteihandeln und richterlicher Urteilstätigkeit. Trotzdem darf von einer vorläufigen Rechtsgestaltung gesprochen werden. Wenn A und B einen Vertrag schließen, im Rahmen gesetzlicher Ermächtigung handelnd, so wollen sie zwar eine endgültige Rechtsregelung. Ihrem Bewußtsein ist die Idee eines vorläufigen Tuns

Digitized by Google

fremd. Dennoch erreichen sie das vorgestellte Rechtsende nicht. Ihre Tätigkeit ist keine richtende im strengen Wortsinn. Das im rechtsgeschäftlichen Handeln enthaltene Können ist der Parteiintention gemäß auf die Individualsphären dieser bestimmten Rechtssubjekte bezogen. Ein Sich-Einsetzen für das Recht liegt den beteiligten Individuen fern. In der Regel handeln sie auch nicht auf Grund Rechtseinsicht, die durch einen reflektiv-ideierenden Einsatz zu gewinnen wäre.

Der im Wege rechtsgeschäftlichen Handelns geschaffene Rechtssachverhalt hat den Sinn eines „inadäquaten Rechtsabbildes". Es ist die Sache des Richters, dessen autoritativer Beurteilung das Parteiwerk unterstellt wird, die rechtsgeschäftlich intendierte Rechtskonkretisierung zu Ende zu führen, indem er den gültig verlautbarten Parteiwillen rechtskräftig bestätigt. Nun erst ist der Willenssachverhalt der Region des Zweifels entrückt und zum konkreten Recht fixiert worden. Was vordem gegeben war, entsprang einem in die Zweckzusammenhänge des natürlichen Daseins verstrickten, naiven Willen zum Recht, der dieses niemals zur originären Gegebenheit bringen konnte und daher zur Schaffung eines adäquaten Rechtsabbildes untauglich war.

Die Sachlage ist eine durchaus andere als die aus einem verbrecherischen Tun sich ergebende. Das Verbrechen hat den Charakter der Endgültigkeit. Der Verbrecher leistet in keinem Sinn eine Vorformung des Rechts. Es gibt seiner Tat gegenüber kein Weiterführen zu einem Ende durch Richterspruch. Indem der Verbrecher schuldig gesprochen wird, findet eine Enthüllung des Menschen in seinem selbstgeschaffenen (brüchigen) So-sein statt. Der Richter sagt zu ihm: Das bist du. Ein Zivilprozeß dagegen, dessen Gegenstand die (versuchte) konkrete Rechtsgestaltung einzelner Rechtsgenossen ist, führt den am Recht, wie es sich im Weltdasein der handelnden Menschen spiegelte, orientierten Handlungswillen zum Ziel.

III.

Wie aber soll es möglich sein, auf das Recht willentlich hinzuarbeiten und von ihm „Gebrauch" zu machen, obwohl man es nicht „hat"? Auf den richtigen Weg zur Beantwortung dieser Frage führen uns die folgenden Erwägungen:

Die Welt des Menschen ist eine Einheit. Trotz aller Stufungen seines Personseins ist es der eine Mensch, dessen Dasein in der Welt der natürlichen Erfahrung und in der anderen, auf Grund

Digitized by Google

einer transzendierenden Einstellung sich erschließenden Welt zur Entfaltung gelangt. Die einen ekstatischen Einsatz des Menschen voraussetzenden Gegebenheiten transzendenter Regionen sind von der naiv erfahrbaren Welt nicht „hermetisch abgeschlossen". Wir haben von vornherein die Vorstellung abgelehnt, daß der Aufstieg in eine transzendente Region eine Entäußerung des Menschen in bezug auf sein natürliches Weltdasein bedeute. Für die Region des Rechts kommt noch besonders hinzu, daß sie, obschon ihre Gegenständlichkeiten den Charakter eines dem „Heute" der natürlichen Welt entrückten Ein-für-allemal haben, doch in eigenartiger Weise auf die vorrechtliche Sozialität zurückbezogen bleibt. Doch wie immer. Wir dürfen an dieser Stelle die Rechtsregion um ihres abstrakten Zeitseins willen in unsere allgemeine Betrachtung einbeziehen, wie wir auch eine Absonderung der Region „natürlicher" Wissenschaften von der „reiner" Erkenntnis unterlassen.

So gewiß es nun ist, daß Gegenstände einer dem Zweifel naiver Erfahrung enthobenen Region nur für den „da" sind, der sich den Zugang zu ihnen durch einen — zumindest im intentionalen Ansatz — ekstatischen Personeinsatz eröffnet hat, so wenig darf andererseits übersehen werden, welch' bedeutungsvolle Rückwirkung der Umstand, daß solcher Aufstieg dem Menschen möglich ist, daß diese Möglichkeit im geschichtlichen Dasein der Menschen in großem Maß Verwirklichung gefunden und zur (teilweisen) Erschließung jener „beständigen" Welten geführt hat, auf die Konstitution der natürlichen Welt des Menschen haben muß. Mag auch dieser Einzelne den Aufstieg aus seiner Welt der Erfahrungen nicht heute und kaum jemals vollziehen, es fließen seinem natürlichen Dasein, dessen Wertbestand durch Teilnahme an der Sozialität und die Fortwirkung geschichtlicher Vorzeit wesentlich mitbestimmt ist, aus dem Jenseits der bleibenden Gewißheiten, die anderen Menschen vor ihm offenbar geworden sind, richtunggebende Kräfte zu.

So ist jeder Region zweifelentrückter Gewißheit eine breite Zone menschlichen Erlebens vorgelagert, in dem sich die entzeiteten Gegenstände vom naiv erfahrenden Menschen weltlich umgedeutet und vom Strom seines Bewußtseins gelöst und fortgetragen spiegeln:

Vor der Region der Religion erhebt sich der hohe weltweite Bau der Kirche: ein inadäquates Abbild des Religiösen. Wer an kirchlichen Handlungen, ihrem Sinn aufgeschlossen, teilnimmt, vollzieht damit noch nicht jenen ekstatischen Personeinsatz, dessen es bedarf, damit in ihm ein Gotterlebnis werde. Für den gläubigen Teilnehmer am Gottesdienst ist ein Hauch und Abglanz des Religiösen

Digitized by Google

jedoch immer vorhanden. Das kirchliche Leben ist Teil der sozialen Wirklichkeit, die zur erfahrbaren Welt des Menschen gehört. Die Kirche vermittelt aber den Aufstieg zur transzendenten Region der Religion, zu der sie den Weg bereitet. Das Auf-dem-Weg-sein macht eine besonders strukturierte Sphäre des menschlichen Daseins aus, in das die Religion kirchlich vorgeformt hineinreicht. Der Mensch ist noch kein homo religiosus, wenn er kirchlich lebt. Doch er bewegt sich in einem Daseinsraum, den allein die Bezogenheit auf religiöse Gegebenheiten verständlich macht. Wer diesen Raum betritt, nähert sich der Religion, deren Ausstrahlungen ins Diesseits in der kirchlichen Gemeinschaft zur Gegebenheit kommen. (Wir übergehen die Betrachtung der Spiegelung ethischer Werte im natürlichen Lebensraum des Menschen und wenden uns gleich der Kunst zu.)

Das Kunstwerk vermag sich nicht — ohne eine bis zur Entkräftung seines ästhetischen Seins führende Verzerrung — im Heute eines naiv sinnlichen Erlebnisses zu spiegeln. Es ist selbst eine Spiegelung erlebter Sinnlichkeit, die künstlerisch geformt zu transzendentem Zeitsein erstarrte. Damit kann nun aber der im Bereich natürlicher Sinnlichkeit lebende Mensch nichts anfangen. Er hat nicht die Kraft, den ich-fremden Bann der Bild- oder Lautsinnlichkeit zu ertragen. Dazu bedürfte es eines Widerstandes aus großer Tiefe, zu dem der nur sich aufzuraffen vermag, der über hinreichend Personsubstanz verfügt, um sich der ästhetischen Schöpfung ekstatisch entgegenzuwerfen. Leistet der dem Kunstwerk gegenübergestellte Mensch diesen Widerstand nicht, so entzieht er sich damit dem ästhetischen Formbann; die Wirkung ist, daß die künstlerische Schöpfung in seinem Erleben zu einem ganz „inadäquaten Abbild" gelangt.

Ein solcher (naiver) Beschauer sieht am ästhetischen Eigensein des Kunstwerks durchaus vorbei. Seine Einstellung ist eine unrechtmäßige, eine der Norm künstlerischen Erlebens nicht entsprechende. Das Unrecht besteht in einer kunstfremden Umdeutung des Kunstwerks. Der Betrachter sieht hier nicht sich in das Kunstwerk hinein, indem er, dessen Formgesetz sich beugend, aus seinem heutigen Weltdasein in die jenseitige Region des Ästhetischen aufsteigt. Er sieht vielmehr durch den gleichsam transparenten Schein des Kunstwerks auf sich selbst zurück. Das erreicht er durch eine sentimentale, d. i. gefühlsreflektive Umwertung des Ästhetischen; er wertet das Kunstwerk als Ausdruck einer naiv erfahrbaren Daseinswirklichkeit. Die künstlerische Form als solche sagt diesem naiven Betrachter gar nichts. Sie bedeutet ihm etwas, indem sie Wirklichkeit, die in seinem Erlebensraum liegt und von ihm in schweifendem Nachdenken

Digitized by Google

bereitgestellt wird, indiziert. So entsteht ein inadäquates Abbild der Kunst, das eine weite Zone des menschlichen Daseins beherrscht und mit dem Wort „Kitsch" bezeichnet wird: die wichtigste Abspiegelung des Ästhetischen im Erlebnisstrom des naiv sich der Kunst gegenüber verhaltenden Menschen. Daneben spielen vor allem logisch-reflektive Umdeutungen vom Typus der Allegorie und Spiegelungen in der sozialen Praxis (Reklame und teilweise das Kunstgewerbe) eine Rolle. Doch davon ist hier nicht weiter zu handeln.

Die Gegebenheiten der Region der Wahrheit finden in der Welt der Erfahrungen unendlichen Widerhall. Das Leben ist in allen seinen Schichtungen von Wissenschaft durchsetzt. Die natürliche Welt ist voll von „Wissenschaftsderivaten": inadäquaten Abbildern wissenschaftlicher Erkenntnis. Es ist als ob die Wissenschaft die Ufer ihres Bettes, das ihr von Menschen mit ekstatischem Willen zur Wahrheit gegraben und durch erfolgreiche Akte der Ideation immer weiter ausgeschachtet wurde, unaufhaltsam überflutete und sich in vielen Bächen auf die bebauten Gefilde der menschlichen Welt naiver Erfahrungen ergösse. Wissenschaft und Leben, d. h. Erkenntnis der Wahrheit und naives Erleben, — das ist der Titel einer eigenen Forschungsregion. Wir begnügen uns an dieser Stelle mit der Feststellung, daß der natürlichen Welt des Zweifels starke Stützen inadäquater Erkenntnis eingebaut sind, an deren Wahrsein der Mensch glaubt und die er als sichere Gegebenheiten seines Daseins bei seiner Weltgestaltung zugrunde legt. Der heutige Mensch lebt in einer Welt, aus der viele Wege in die Region der Wissenschaft führen. Es gehört zum Sein dieser seiner Welt, daß der raumreiche Bau der Wissenschaft in ihr ist. Wenige finden Zugang zu ihm. Alle aber haben mehr oder minder weitgehend Anteil an den Erkenntnisdingen, indem ihnen in ihrem Leben Erkenntnis, durch Vorformungen und Abspiegelungen vermittelt, zufließt und die Niederungen ihres natürlichen Daseins mit einem dem Tage dienenden Wissen („handwerklichen" Wissen) erfüllt und erhellt.

Wer den Fernsprecher benutzt, ist kein Physiker; aber auch dem Techniker, der den Fernsprechapparat baut, kommt naturwissenschaftliche Erkenntnis nicht zu originärer Gegebenheit. Trotzdem steckt in solchem Verhalten ein Wissenschaftsbezug. Es darf hier von einem vorläufigen Wissen um Dinge der Wissenschaft im gleichen Sinn gesprochen werden, wie vom Anwalt des Rechts oder einem rechtsgeschäftlich handelnden Rechtsgenossen ausgesagt werden konnte, daß er das Recht „vorläufig" gestalte. Und nicht anders als sich letzte „reine" Erkenntnis der Welt in einem weltanschau-

Digitized by Google

lichen Denken des Menschen vorbildet — inadäquat, doch in einer der Adäquation fähigen Weise —, spiegelt sich die Grundrechtsordnung der Rechtsgemeinschaft im Bewußtsein ihrer Rechtsgenossen, die aktiv am Rechtsleben teilnehmen und dieses in naiver Lebenserfahrung gestalten. Ein die natürliche Welt transzendierender Personeinsatz findet hier wie dort nicht statt. Aber daß es ihn „gibt", daß der Mensch diesen (in der Intention) ekstatischen Aufschwung seines Personseins zu leisten imstande ist, wirkt in die vergängliche Daseinswelt fließender Erlebnisse gestaltend zurück: durch Schaffung einer auf die jenseitige Rechtswelt bezogenen Daseinssphäre, die der Mensch auf das Recht vorlaufend zur Weltregion des Rechtslebens ausweitet.

Digitized by Google

Bemerkungen zum Problem „Idealismus-Realismus".

Von

Roman Ingarden (Lwów, Polen).

§ 1. Einleitung.

Die in der Geschichte der neueren Philosophie so oft wiederkehrende Streitfrage zwischen dem sogenannten „Idealismus" und „Realismus" ist trotz bedeutender Versuche noch nicht entschieden: noch immer gibt es zwei sich bekämpfende und zum Teil sich gegenseitig nicht verstehende Parteien. Der Grund davon liegt hauptsächlich darin, daß diese Streitfrage in Wirklichkeit eine Reihe von verschiedenen Problemgruppen in sich birgt, welche bis jetzt nicht reinlich geschieden und deren Beziehungen nicht näher geklärt wurden. Es scheint mir unumgänglich zu sein, vor allem diese Aufgabe zu lösen. Die folgenden Bemerkungen sollen die Grundlinien ihrer Lösung betreffen[1]).

§ 2. Die Voraussetzungen und die vorläufige Formulierung der Streitfrage.

Wie jede Streitfrage ergibt sich auch die unsrige aus einer Reihe von Voraussetzungen. Ich will mich auf diejenigen beschränken, welche der heutigen Problemsituation, wie sie sich aus den Unter-

1) Neuerdings hat Max Scheler in seinem Aufsatz „Idealismus-Realismus" (vgl. Philosophischer Anzeiger II, 3) den Versuch gemacht, die hier in Betracht kommenden Problemgruppen abzugrenzen. Wenn ich hier einen neuen Versuch in dieser Richtung mache, so tue ich es deswegen, weil die in dieser Hinsicht zum Teil sehr wertvollen Ausführungen Schelers doch nicht den Kern der Sache treffen und zugleich mit verschiedenen ungeklärten metaphysischen Voraussetzungen belastet sind. Außerdem beabsichtigt Scheler eine positive Lösung des Problems zu geben, während ich mich hier auf die Herausstellung der Problematik beschränken will.

Digitized by Google

suchungen E. Husserls ergibt, entsprechen. Es sind die folgenden: 1. Es sind zunächst mindestens zwei Seinssphären individueller Gegenständlichkeiten zu unterscheiden: a) die Sphäre des „reinen Bewußtseins" in dem von E. Husserl bestimmten Sinne und b) diejenige der „realen Welt"[1]). — 2. Die zu der realen Welt gehörenden realen Gegenständlichkeiten sind in Bewußtseinsakten der sogenannten „Erfahrung" — und zwar in der „natürlichen Einstellung" — als daseiende und so oder anders beschaffene originär selbstgegeben. — 3. Diese Gegenständlichkeiten, ebenso wie die ganze reale Welt, sind den Akten des reinen Bewußtseins gegenüber, in welchen sie gegeben sind, „transzendent". Das heißt: kein Element der realen Welt — sei es ein „Ding", sei es eine dingliche Beschaffenheit, sei es ein Prozeß — ist reeller Teil des Bewußtseinsaktes, in welchem es gegeben ist[2]). — 4. Aus bestimmten, hier nicht näher zu erörternden Gründen, ist das Sein des reinen Bewußtseins unbezweifelbar und absolut. Dagegen ist das Sein der realen Welt, bzw. ihrer Elemente, trotz ihrer originären Selbstgegebenheit in Erfahrungsakten, prinzipiell bezweifelbar.

Auf den ersten Blick scheint die Streitfrage sehr einfach zu sein: sie bezieht sich auf die Existenz oder Nichtexistenz der realen Welt und ergibt sich aus der Differenz in der Bezweifelbarkeit des Seins der beiden Seinssphären, bzw. aus der Transzendenz der realen Welt. Ließe sich zeigen, daß es keine reale Welt gibt, so bliebe bloß die eine Seinssphäre des reinen Bewußtseins übrig, und die sogenannten „Idealisten" hätten recht. Im entgegengesetzten Falle wäre der Standpunkt des „Ralismus" der richtige.

§ 3. Das Postulat einer Differenzierung der Probleme und einer Abgrenzung der verschiedenen Problemgruppen.

Die Bezweifelbarkeit, von welcher im vorigen Paragraphen die Rede war, bezieht sich aber nicht nur auf das bloße Sein der realen Welt, sondern auch auf ihr gesamtes Sosein. Denn sie gründet u. a. in den Eigentümlichkeiten der Erkenntnisweise (der sogenannten „Er-

1) Jede andere Gegenüberstellung — z. B. der „Innenwelt" und der „Außenwelt" u. dgl. — führt zu unvermeidlichen Schwierigkeiten und erlaubt nicht, die eigentlichen Probleme rein herauszustellen.

2) Zu dem Begriffe der „Transzendenz" gehört nach H. Conrad-Martius auch, daß der im Vollzug begriffene Bewußtseinsakt, insbesondere derjenige des gegenständlichen Vermeinens — in die Schicksale der realen Welt nicht einzugreifen vermag. Indessen setzt diese Behauptung schon eine besondere Entscheidung über das materiale Wesen des Bewußtseins voraus, die bei der Stellung des Problems nicht gemacht werden darf.

Digitized by Google

fahrung") von der realen Welt[1]). Erstreckt sie sich aber so weit, so wird damit die zu den Voraussetzungen der Streitfrage gehörende Unterscheidung der realen Welt von dem reinen Bewußtsein, sowie auch der auf Grund der Erfahrungserkenntnis gewonnene Begriff der realen Welt und ihrer Realität, also eines besonderen Seinsmodus, in Frage gestellt. Dadurch wird aber zugleich die richtige Fassung der Streitfrage in ihrer zunächst gegebenen Formulierung zum Problem, und es erwächst die Aufgabe, den Sinn der Frage aufs neue und dem Problem gemäß zu bestimmen, was nicht ohne eine Voruntersuchung geschehen kann.

Dazu zwingen uns noch andere Gründe. Die zunächst scharfe und einfache Gegenüberstellung der beiden möglichen, sich gegenseitig ausschließenden Beantwortungen des Problems verliert ihre Einfachheit, sobald nach dem Seinsmodus der eventuell anzunehmenden „realen Welt" und nach den existentialen Beziehungen der letzteren zu dem reinen Bewußtsein gefragt wird. Daß die einfache und radikale Gegenüberstellung zwischen Sein und Nichtsein hier nicht ausreicht, sondern eine weitere Differenzierung der möglichen Fälle erforderlich ist, ersieht man schon aus der Tatsache, daß viele bedeutende Forscher, die sich zum „Idealismus" bekennen, mit aller Schärfe den Einwand zurückweisen, sie hätten die Existenz der realen Welt geleugnet. Gewöhnlich macht man dabei die Unterscheidung zwischen einer von dem reinen Bewußtsein abhängigen und einer von ihm unabhängigen Existenz der realen Welt. Nach Einführung dieser Unterscheidung ergäben sich nicht zwei, sondern mindestens drei mögliche Beantwortungen der Streitfrage. Indessen ist der Ausdruck „seins-abhängig" — wie auch Max Scheler mit Recht bemerkt — noch vieldeutig genug, um weitgehende Verwirrungen hervorzurufen. Eine genauere Untersuchung der Momente der möglichen Seinsmodi zeigt auch, daß die Zahl der von vornherein möglichen Lösungen des Problems noch viel größer ist. Aber im Zusammenhang damit muß auch die Streitfrage eine entsprechende Differenzierung erfahren.

Unsere Streitfrage gründet, wie schon erwähnt, in der von beiden Parteien zunächst anerkannten Bezweifelbarkeit des Seins der realen Welt, welche ihrerseits auf bestimmte Besonderheiten der empirischen Erkenntnisweise von der letzteren zurückgeführt wird. Es scheint demnach, daß ausschließlich Motive erkenntnistheoretischer Natur zu

1) Vgl. die diesbezüglichen Untersuchungen E. Husserls in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie", Jahrbuch für Philosophie, Bd. I.

Digitized by Google

der im Grunde metaphysischen Streitfrage führen, und daß auch die letztere nur auf erkenntnistheoretischem Wege gelöst werden kann. Indessen sind es nicht nur besondere Eigentümlichkeiten der Erkenntnisweise, sondern auch die ihrem Wesen nach ontologische Tatsache, daß die realen Gegenständlichkeiten den Bewußtseinsakten gegenüber wesenmäßig transzendent sind, die zu der prinzipiellen Bezweifelbarkeit des Seins der realen Welt und somit zu unserer Streitfrage führten. Infolgedessen kompliziert sich die Problemsituation: zwecks der Lösung einer metaphysischen Frage müssen neben den erkenntnistheoretischen auch rein ontologische Probleme in Erwägung gezogen werden. Im Zusammenhang damit entsteht aber die Vermutung, daß die Heterogenität der Motive und Probleme, welche zu der Streitfrage führen, bzw. zu ihrer Lösung beitragen, eine Heterogenität in die Streitfrage selbst einführen, und daß sich somit die eine Frage in viele verschiedene Fragen bzw. Fragengruppen differenzieren kann. Wäre es wirklich so, dann würde es einen methodischen und sachlichen Fehler bedeuten, die Streitfrage in undifferenziertem Zustande zu belassen. So erscheint auch aus diesem Grunde eine Voruntersuchung unentbehrlich.

§ 4. Die drei Hauptgruppen der Probleme.

Ich fange mit der Gegenüberstellung von drei verschiedenen Fragengruppen an, um nachher ihre Beziehungen und Verkoppelungen, wie auch ihre Rollen in dem gesamten Fragenkomplex, zu umschreiben.

Man muß nämlich die in Betracht kommenden 1. ontologischen, 2. metaphysischen und 3. erkenntnistheoretischen Probleme einander gegenüberstellen. Dabei fasse ich hier der Einfachheit halber den Begriff der Ontologie etwas weiter als dies E. Husserl in seinen „Ideen" tut. Ich verstehe nämlich darunter jede apriorische Untersuchung der Gehalte von Ideen[1]), welche zu einem durch eine regionale Idee geeinten Gebiet gehören und Ideen von Seins-entitäten sind. Unter die Ontologie in diesem Sinne fällt also auch die Phänomenologie des reinen Bewußtseins, das für sich selbst — ungeachtet der weitgehenden Unterschiede, die es vor allen sonstigen Seinsregionen auszeichnen und die hier gar nicht geleugnet werden sollen — auch eine bestimmte Seins-region bildet. Den Ontologien stelle ich die Metaphysik gegenüber — ohne hier ihre

1) Über „Idee" und „Gehalt der Idee" vgl. meine „Essentialen Fragen" (Halle 1925; auch im Jahrbuch für Philosophie, Bd. VII, S. 125 ff.).

Digitized by Google

Möglichkeit und ihre Grenzen zu erwägen — und verstehe darunter eine Untersuchung, die auf das Wesen der faktisch existierenden Seinsregionen (bzw. Elemente der letzteren), ihrer Beziehungen zueinander und ihres letzten Seinsgrundes gerichtet ist und über ihr wesensmäßiges faktisches Sosein und Dasein zu entscheiden hat. Unter den erkenntnistheoretischen Problemen endlich befasse ich hier — wiederum der Einfachheit halber — sowohl die Probleme der reinen Erkenntnistheorie, wie auch der verschiedenen angewandten Erkenntnislehren [1]).

§ 5. Die drei Gruppen der ontologischen Probleme.

Die ontologischen Probleme, die hier in Betracht kommen, lassen sich wiederum in drei Gruppen einteilen: 1. in die existential-ontologischen, 2. die formal-ontologischen und 3. in die material-ontologischen Probleme.

Die Grundlage für die ganze Betrachtung muß durch klare Herausstellung des Wesensunterschiedes — falls es einen solchen überhaupt gibt — zwischen dem reinen Bewußtsein und dem Realen als solchem geschaffen werden. Dieser Unterschied muß nach drei Richtungen hin erforscht werden: hinsichtlich des Existenzmodus, des formalen Aufbaus und des materialen Wesens. Die diesbezügliche Untersuchung muß rein ontologisch durchgeführt werden, d. h. insbesondere ganz unabhängig von der Frage, ob es ein reines Bewußtsein bzw. eine reale Welt tatsächlich gibt.

§ 6. Die existential-ontologischen Probleme.

Die existential-ontologischen Untersuchungen betreffen die verschiedenen möglichen Seinsmodi des Seienden überhaupt und dürfen sich nicht auf die Erfassung lediglich der beiden Existenzmodi des Realen und des reinen Bewußtseins beschränken, sondern müssen alle möglichen Seinsmodi und deren Momente in Betracht ziehen. Zu einer solchen Erweiterung der Untersuchung zwingt uns der Umstand, daß der konsequente Idealismus nicht bloß die reale Welt, sondern auch alle übrigen Seinsregionen auf das reine Bewußtsein zurückzuführen geneigt ist. Ferner sind erst auf diesem Wege die existentialen Beziehungen zwischen Gegenständlichkeiten von verschiedenem Seinsmodus herauszustellen.

---

1) Vgl. dazu meine Schrift „Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie", Halle 1925.

Digitized by Google

Insbesondere interessieren uns hier folgende Probleme: Da — nach der vorläufigen Formulierung des Problems — die Annahme einer von dem reinen Bewußtsein „seins-abhängigen", bzw. „-unabhängigen" realen Welt in Frage steht, so ist vor allem der Gehalt der Idee der Realität als eines besonderen Seinsmodus zu untersuchen. Es ist natürlich prinzipiell möglich, daß „Realität" etwas ganz Spezifisches und Eigenartiges ist, was sich auf nichts anderes zurückführen läßt, und was man somit nur erschauen kann. Aber wenn das auch der Fall wäre, so würde dies nicht ausschließen, daß man in ihr ursprüngliche Momente abstraktiv herausfassen und sie auf diesem Wege, nach ihrer intuitiven Gesamterschauung, auf ihre Verwandtschaft mit anderen Seinsmodis befragen und insbesondere ihre Beziehung zu dem Seinsmodus des reinen Bewußtseins untersuchen kann. Dies ist auch aus dem Grunde notwendig, weil es sich nicht nur um die Bestimmung des Sinnes der Realität, sondern auch darum handelt, ob Etwas, was seinem existentialen Modus nach „real" ist, eo ipso in irgendeinem noch zu bestimmenden Sinne „seins-unabhängig" oder „-abhängig" ist. Die übliche Gegenüberstellung von „Seins-abhängigkeit" und „Seins-unabhängigkeit" ist aber völlig unzureichend. In Wirklichkeit müssen einerseits die verschiedenen Seins-modi — wie „Realität" [„Real-sein"], „Ideal-sein", „Möglich-sein", der Seinsmodus des reinen Bewußtseins usw. — voneinander reinlich geschieden und den in ihnen abstraktiv herauszuschauenden ursprünglichen existentialen Momenten gegenübergestellt werden. Andererseits müssen diese Momente ihrer Idee nach klar erschaut und bestimmt werden. Die entsprechenden Analysen zeigen, daß man es im Falle der sogenannten Seins-selbständigkeit nicht mit einem Seinsmodus, sondern mit einem existentialen Moment zu tun hat[1]), und daß ferner an Stelle des einen ungeklärten Gegensatzes zwischen der Seinsunabhängigkeit und der Seins-abhängigkeit mindestens vier Gegensätze zu setzen sind. Und zwar: 1. Seins-autonomie — Seins-heteronomie, 2. Seins-ursprünglichkeit — Seins-abgeleitetheit, 3. Seins-selbständigkeit — Seins-unselbständigkeit, 4. Seins-unabhängigkeit — Seins-abhängigkeit. Diesen Gegensätzen muß noch ein Gegensatz gegenübergestellt werden, der oft mit ihnen vermengt wird und der sich nicht auf das Sein, sondern auf das Sosein des Gegenstandes bezieht, der Gegensatz nämlich zwischen Soseins-unbedingheit und -bedingheit. Mit diesem werden wir uns erst später beschäftigen.

1) Es ist also nicht richtig, wenn H. Conrad-Martius in ihrer Abhandlung „Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt" „Realität" und „Seinsautonomie" identifiziert.

Digitized by Google

Zur Erläuterung: ad 1. Seins-autonom ist eine Gegenständlichkeit[1]), wenn sie in sich selbst ihr Seinsfundament hat (wenn sie überhaupt in sich selbst etwas ist). Seins-heteronom ist sie dagegen, wenn sie ihr Seinsfundament nicht in sich selbst, sondern in einer anderen Gegenständlichkeit hat (wenn sie in sich selbst eigentlich nichts ist).

Es ist sehr schwer die Grund-momente des Seins in Worte zu fassen, insbesondere, wenn es aus äußeren Umständen nicht möglich ist, im Texte umfangreiche Analysen durchzuführen, um den Sinn der gegebenen Bestimmungen zu verdeutlichen und die möglichen Äquivokationen zu beseitigen. Deswegen möchte ich hier wenigstens mit einigen Bemerkungen die eben gegebenen Bestimmungen verdeutlichen. Wenn wir eine Wesenheit, z. B. „Röte" nehmen, so ist sie seinsautonom; sie hat ihr Seinsfundament in dem Sinne in sich selbst, daß sie in sich selbst das ist, was sie ist[2]), daß sie durch etwas, was ihr eigen ist, bestimmt ist und diese ihre Bestimmung in sich selbst enthält. Seinsautonom wäre ebenfalls ein Gegenstand, der in diesem Sinne „rot" wäre, daß er die Konkretisation der Wesenheit „Röte" in sich enthielte. Seine Rotbestimmtheit, ebenso, wie alles, was er überhaupt seinsautonom ist, müßte ihm selbst immanent sein. Und die Tatsache eben, daß einer Gegenständlichkeit irgendwelche Bestimmtheiten immanent sind, kann nur da bestehen, wo es sich um eine seinsautonome Gegenständlichkeit handelt. Ja, diese Immanenz der eigenen Bestimmtheiten, des ganzen Soseins, ist es, die dem Gegenstande seinsautonom zu sein ermöglicht. Mit einer seins-heteronomen Gegenständlichkeit dagegen haben wir im Falle einer rein intentionalen Gegenständlichkeit zu tun, mit einer Gegenständlichkeit also, die ihr ganzes Sein und Sosein aus dem Vollzug und dem Gehalte eines intentionalen Bewußtseinsaktes schöpft und ohne diesen Vollzug überhaupt nicht existiert. Sie ist von derjenigen streng zu unterscheiden, für welche es — wie neuerdings Max Scheler treffend sagte — ganz gleichgültig ist, ob sie von der Intention eines Bewußtseinsaktes zufällig getroffen wird und

---

1) Das Wort „Gegenständlichkeit" verwende ich hier in einem möglichst weiten Sinne von irgendetwas überhaupt, also nicht in dem engen Sinne eines „Subjektes von Merkmalen" (bzw. Eigenschaften), einer „Substanz". Auch ist hier diejenige Bedeutung auszuschließen, die das Wort „Gegenstand" in der Gegenüberstellung „Subjectum-Objectum" hat.

2) Eine Schwierigkeit der sprachlichen Bestimmung liegt u. a. darin, als auch das Wörtchen „ist" eine dem betreffenden Seinsmoment entsprechende Bedeutung annehmen muß.

Digitized by Google

dadurch sekundär auch zu einem intentionalen Gegenstande wird. Die rein intentionale Gegenständlichkeit ist in sich selbst eigentlich ein Nichts, sie hat kein Eigen wesen im strengen Sinne, wie E. Husserl mit vollem Rechte in seinen „Ideen" behauptet[1]). Alle ihre existentialen, formalen und materialen Bestimmtheiten sind „bloß vermeint"[2]), sie sind ihr nicht wahrhaft immanent. Die rein intentionale Gegenständlichkeit täuscht nur ihre Immanenz dank der intentionalen Vermeinung vor: sie hat eben kein Seinsfundament in sich.

ad 2. Seins-ursprünglich ist eine Gegenständlichkeit, wenn sie durch keine andere Gegenständlichkeit „geschaffen" oder „vernichtet" werden kann. Dagegen ist sie seinsabgeleitet, wenn sie es werden kann. Eine seinsursprüngliche Gegenständlichkeit muß evidentermaßen zugleich seinsautonom sein. Dagegen kann eine seinsabgeleitete Gegenständlichkeit entweder seinsautonom oder seinsheteronom sein. Im Zusammenhang damit ist aber zu bemerken, daß der Sinn des „Schaffens" bzw. „Vernichtens" in jedem dieser Fälle ein anderer ist.

ad 3. Seins-selbständig ist eine Gegenständlichkeit, wenn sie zu ihrem Sein das Sein keiner anderen Gegenständlichkeit fordert, welche mit ihr die Einheit eines Ganzen ausmachen würde. Anders gesagt: wenn ihr Sein kein notwendiges Zusammensein mit einer anderen Gegenständlichkeit in der Einheit eines Ganzen ist. Seinsunselbständig dagegen ist eine Gegenständlichkeit, wenn sie zu ihrem Sein das Zusammensein in der Einheit eines Ganzen mit einer anderen (und eventuell mit einer ihrem materialen Wesen nach ganz besonderen) Gegenständlichkeit fordert[3]). So ist das Moment der Farbigkeit und das Rot-moment eines konkreten Ganzen seinsunselbständig[4]); sowohl das erste, wie das zweite kann nicht anders

---

1) Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 93.

2) Wenn ich hier „alle" sage, so ist das streng genommen nicht richtig, da das Gesagte nur in bezug auf alle Bestimmtheiten, die zu dem Gehalte einer rein intentionalen Gegenständlichkeit gehören, gilt. Da ich aber hier nicht den Begriff des Gehaltes eines rein intentionalen Gegenstandes einführen kann, so muß ich mich mit dieser nicht ganz strengen Formulierung begnügen. Vgl. dazu meine bald erscheinende Schrift „Das literarische Kunstwerk".

3) Die grundlegenden Untersuchungen über die Selbständigkeit und die Unselbständigkeit hat E. Husserl in der III. Untersuchung der Logischen Untersuchungen (Bd. II, 1) gegeben. Ich gebe hier aber eine etwas anders lautende Bestimmung der Seins-selbständigkeit, bzw. -Unselbständigkeit, weil ich sie noch von der Seins-unabhängigkeit bzw. -abhängigkeit unterscheide.

4) Diese Momente müssen von den Wesenheiten „Farbe", bzw. „Röte" scharf unterschieden werden.

Digitized by Google

sein als auf die Weise, daß sie beide in der Einheit eines Ganzen, das sie beide ausmachen, bzw. zu welchem sie als Teile gehören, existieren. Und sie können es nicht, ganz unabhängig davon, ob dieses Ganze wiederum seinsunselbständig ist und als solches das Zusammensein mit einem anderen Gegenstande fordert oder nicht. (Dabei besteht noch dieser Unterschied zwischen diesen beiden Momenten, daß das Rotmoment gerade das Moment der Farbigkeit fordert, während das letztere nur irgendeine der verschiedenen Farbe-nuancen — „rot", „gelb" usw. — zur Ergänzung braucht. Diese besonderen Unterschiede, die obwohl bekannt, doch nicht genauer untersucht sind, können wir hier nicht weiter besprechen.) Die Seinsunselbständigkeit kann also, wie aus dem gegebenen Beispiel hervorgeht, verschiedener Stufe sein. — Auch jede Eigenschaft als solche ist ihrem Wesen nach seinsunselbständig. Dagegen der „Gegenstand", in dem engen und ganz bestimmten Sinne einer „Substanz" und mit allen seinen Bestimmtheiten zusammengenommen, mit welchen er ein allseitig abgegrenztes Individuum bildet, ist seins-selbständig.

Es muß ferner zwischen einseitiger und gegenseitiger Seinsunselbständigkeit unterschieden werden [1]). Was aber die Gesetzmäßigkeiten betrifft, die zwischen einseitig, bzw. gegenseitig seinsunselbständigen und den seinsselbständigen Gegenständlichkeiten herrschen, so stellen sie sich für die seinsautonomen Gegenständlichkeiten anders dar, als für die seins-heteronomen. Für die ersteren gelten folgende Gesetze: Ist etwas einseitig auf etwas anderes seinsunselbständig, so muß dieses andere entweder selbst seinsselbständig sein, oder zu einer seinsselbständigen Gegenständlichkeit gehören. Auch wenn zwei aufeinander seinsunselbständige Gegenständlichkeiten existieren, so existiert immer irgendein seinsselbständiges Etwas, und zwar entweder das konkrete Ganze, das aus dem Zusammensein der beiden gegenseitig unselbständigen Gegenständlichkeiten erwächst, oder eine dritte Gegenständlichkeit, in bezug auf welche die beiden ersteren einseitig seinsunselbständig sind. Für die seinsheteronomen Gegenständlichkeiten hingegen gelten diese Gesetze nicht, ebensowenig, wie viele andere apriorische materiale und formale Gesetzmäßigkeiten, welche im Gebiet der seinsautonomen Gegenständlichkeiten herrschen. (Ich werde das anderenorts ausführlich zeigen.)

Die Gegensätze 1. und 3. sind voneinander ganz unabhängig und kreuzen sich.

---

1) Vgl. dazu J. Hering, Über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrbuch für Philosophie, Bd. IV, S. 495 ff.

Digitized by Google

ad 4. Seins-unabhängig endlich ist eine Gegenständlichkeit, welche nicht nur seinsselbständig ist, sondern außerdem zu ihrer Existenz — ihrem materialen Wesen nach — der Existenz keiner anderen seinsselbständigen Gegenständlichkeit bedarf. Dagegen seinsabhängig ist eine seinsselbständige Gegenständlichkeit, welche trotz ihrer Seinsselbständigkeit die Existenz einer anderen seinsselbständigen Gegenständlichkeit — und zwar einer ihrem materialen Wesen nach entsprechend bestimmten — wesensmäßig fordert.

Die Seinsabhängigkeit kann ebenso wie die Seinsunselbständigkeit einseitig oder doppelseitig sein. —

Die Gegensätze 2.—4. sind der Art, daß sie aus Grundunterschieden des materialen Wesens der Gegenständlichkeiten entspringen; von dem Gegensatz zwischen der Seinsautonomie und Heteronomie läßt sich das nicht allgemein behaupten.

Ist eine Gegenständlichkeit zugleich seinsautonom, -ursprünglich, -selbständig und -unabhängig, dann sagen wir, daß sie eine absolut seiende ist. Dagegen ist sie seins-relativ, falls an Stelle mindestens eines dieser Prädikate sein Gegenteil tritt.

Auf Grund der durchgeführten Unterscheidungen ergeben sich folgende für uns in Betracht kommenden existential-ontologischen Fragen:

1. Was gehört zur Idee der Realität (des Real-seins)?

2. Was gehört zur Idee des Seins des reinen Bewußtseins?

3. Gehört es zur Idee der realen Welt, daß sie seinsautonom, oder daß sie seinsheteronom ist?

4. Ist im letzteren Falle ihre Seins-Heteronomie auf das reine Bewußtsein oder auf etwas anderes relativ?

5. Gehört es zur Idee des reinen Bewußtseins, daß es seinsautonom, oder daß es seinsheteronom ist?

6. Falls es seinsheteronom ist, so ist noch zu beantworten, worauf es seinsheteronom ist?

7.—8. Gehört es zur Idee der realen Welt, daß sie seinsursprünglich oder daß sie seinsabgeleitet sei? Und falls das letztere zutrifft, ist ihr Sein vom reinen Bewußtsein abgeleitet, oder von etwas anderem?

9.—10. Dieselben beiden Fragen sind auch in bezug auf das reine Bewußtsein zu stellen.

11. Falls sowohl die reale Welt, wie das reine Bewußtsein seinsabgeleitet sein sollten, so ist es klar, daß mindestens eines von ihnen — wenn nicht beide — von einer dritten Gegenständlichkeit seinsabgeleitet sein müßte. Dann entstünde die für unsere Streitfrage

Digitized by Google

freilich irrelevante, aber prinzipiell zu beantwortende Frage, was dieses Dritte sei?

12. Gehört es zur Idee der realen Welt, daß sie seins-selbständig oder daß sie seins-unselbständig ist?

13. Dieselbe Frage ist auch auf das reine Bewußtsein anzuwenden.

14.—15. Falls die Antwort auf die Fragen 12 und 13 das Problem im Sinne des zweiten Gliedes des Gegensatzes entscheiden sollte, so entsteht die Frage, ob die Seinsunselbständigkeit der realen Welt und des reinen Bewußtseins eine für sie beide gegenseitige ist (so daß beide aufeinander angewiesen sein würden), oder ob sie auf irgendwelche andere Gegenständlichkeiten, bzw. auf eine und dieselbe dritte relativ ist? Eine analoge Frage erhebt sich, wenn nur eine der beiden Seinssphären sich ihrer Idee nach als seinsunselbständig, die andere aber als seins-selbständig erweisen sollte.

16. Gehört es zur Idee der realen Welt, daß sie seins-unabhängig oder daß sie seins-abhängig ist?

17. Im letzteren Falle fragt es sich, ob es zu ihrer Idee, wie auch zu der Idee des reinen Bewußtseins gehört, daß sie von dem letzteren seinsabhängig ist, oder ob ihre Seinsabhängigkeit auf eine andere Gegenständlichkeit relativ ist?

18. Dieselbe Frage bezieht sich auch auf das reine Bewußtsein, falls es sich herausstellen sollte, daß es seinsabhängig ist[1]). —

Es kann vielleicht jemanden wundern, daß unter den aufgezählten Fragen sich auch solche befinden, die sich auf das Sein des reinen Bewußtseins beziehen, während am Anfang unserer Betrachtung nur die Existenz der realen Welt zum Problem gemacht wurde. Sollen aber die existentialen Beziehungen zwischen den beiden Seinssphären herausgestellt werden, so muß auch der Seinsmodus des reinen Bewußtseins klar erfaßt und seine Verschiedenheit von dem Seinsmodus der realen Welt genau bestimmt werden.

Die beiden ersten Fragen können nur durch intuitives Erschauen beantwortet werden und diese Erschauung muß die Grundlage für die Beantwortung aller übrigen Fragen bilden. Wenn auch einzelne von den Fragen von der Beantwortung mancher anderen abhängig sind, so steht man doch am Anfang der Untersuchung nicht vor einem ein-

1) Die Zusammenstellung dieser 18 Fragen ist nicht etwa einer allzu großen Pedanterie entsprungen, um nur ja keine Möglichkeit unberücksichtigt zu lassen. Es könnte im Gegenteil auf Grund der historisch vorliegenden Systeme gezeigt werden, daß jede dieser Fragen (natürlich in verschiedener Auswahl) hinter den Entscheidungen der verschiedenen Lösungsversuche unserer Streitfrage steht, wenn man auch diese Fragen nie reinlich geschieden und bewußt aufgestellt hat.

Digitized by Google

fachen Gegensatz von nur zwei möglichen Entscheidungen, sondern vor einer ganzen Reihe von möglichen Standpunkten. Die gewöhnliche Gegenüberstellung „Idealismus-Realismus" ist schon aus diesem Grunde vollkommen unzureichend.

§ 7. Die formal-ontologischen Probleme.

Die Formulierung der existential-ontologischen Fragen zeigt, daß sie mit den formal- und den material-ontologischen Problemen im Zusammenhang stehen. Denn die Seinsmodi (so wie ihre Momente) der beiden uns interessierenden Seins-sphären lassen sich ontologisch nur auf Grund der Erfassung der ganzen Gehalte der Ideen der letzteren herausstellen. Oder anders gesagt: Die Seinsweise einer Gegenständlichkeit steht in notwendigem Zusammenhang mit ihrem formalen und materialen Aufbau. Nicht ein irgendwie formal Gebautes und material Beschaffenes kann auf beliebige Weise existieren, sondern es herrschen da apriorische, in den Ideen der betreffenden Gegenständlichkeiten gründende Gesetzmäßigkeiten. So eröffnen sich neue Problemgruppen in beiden Richtungen, von denen ich hier nur die wichtigsten besprechen will.

Die existentiale Entscheidung, die wir zu treffen haben, bezieht sich auf eine ganze Seins-*sphäre* und zwar auf eine solche von dem besonderen Typus einer *Welt*. Es ist somit zunächst der formale Aufbau (immer der Idee nach) einer möglichen Seins-sphäre und insbesondere einer Welt zu untersuchen[1]). Das ist auch für die genaue Bestimmung des *Sinnes* der Fragen, welche die verschiedenen Probleme betreffen, unentbehrlich. Es ist zugleich nicht ausgeschlossen, daß der Bereich von existentialen Möglichkeiten, welche sich für eine *einzelne* Gegenständlichkeit (die also *keine* Seins-sphäre ist) eröffnen, sich ändert, sobald nach den möglichen Seins-modis einer ganzen Sphäre bzw. einer Welt gefragt wird. Und es ist insbesondere möglich, daß die eventuelle Ausschaltung mancher von ihnen gerade in dem formalen Aufbau der Sphäre bzw. der Welt gründet. Es ist z. B. für eine seinsautonome einzelne Gegenständlichkeit möglich, seins-selbständig oder -unselbständig zu sein. Dagegen ist es unmöglich, daß eine seinsautonome *Sphäre* in sich lauter seinsunselbständige Gegenständlichkeiten enthält, bzw. daß sie selbst als

1) Es ist E. Husserls großer Gedanke, die Idee einer möglichen Welt herauszuarbeiten. Leider sind mir seine näheren Ausführungen in dieser Richtung außer manchen Betrachtungen im (ungedruckten) II. Teil der „Ideen", die damit in Zusammenhang stehen, unbekannt.

Digitized by Google

ganze seinsunselbständig ist. Seinsautonomie und Seinsunselbständigkeit schließen sich bei einer Seinssphäre aus. Denn wenn eine Sphäre seinsunselbständig und zugleich seins-autonom sein würde, so müßte sie aus lauter unselbständigen Gegenständlichkeiten bestehen, die seinsautonom wären. Enthielte sie nämlich ein seinsselbständiges Element in sich, so müßte sie einerseits als ganze — der Voraussetzung nach — seinsunselbständig sein, also das Zusammensein mit einer anderen Gegenständlichkeit in der Einheit eines Ganzen fordern, andererseits dürfte sie dies, mindestens in bezug auf jenes seinsselbständige Element, nicht tun. Nicht die ganze Sphäre könnte somit seinsunselbständig sein, sondern höchstens ein Teil von ihr. Soll sie also als ganze seinsunselbständig sein, so muß die oben ausgesprochene Behauptung gelten. Seinsautonome unselbständige Gegenständlichkeiten setzen aber, wie früher gesagt wurde, immer eine seinsselbständige Gegenständlichkeit voraus. Soll eine Sphäre seinsautonom sein, so muß sie in sich, neben den eventuell vorhandenen seinsunselbständigen, auch seinsselbständige Gegenständlichkeiten enthalten oder selbst dieses seinsselbständige Ganze sein. Also kann eine Seinssphäre nicht seinsunselbständig sein. — Man könnte aber einwenden, dies sei nicht notwendig, da es wohl möglich sei, daß diejenige seinsselbständige Gegenständlichkeit, auf welche die seinsunselbständigen Elemente einer Sphäre relativ sind, außerhalb der letzteren liege. Gerade darin — könnte man sagen — liege die Seinsunselbständigkeit einer Sphäre, daß sie auf eine zu ihr nicht gehörende Gegenständlichkeit seinsunselbständig sei. — Was hieße das aber anderes als, daß dann diese Sphäre mit derjenigen Gegenständlichkeit, auf welche sie seins-unselbständig wäre, die Einheit eines Ganzen ausmachen würde? Dann aber müßte jene Gegenständlichkeit zu der betreffenden Sphäre selbst gehören und könnte nicht außerhalb der letzteren verbleiben. Infolgedessen würde aber diese Sphäre seinsselbständig sein. Der Einwand geht also fehl[1]). — Es ist klar, daß bei unserer Argumentation die Rücksicht auf ein Moment des formalen Aufbaus der Seins-sphäre entscheidend ist. Zur Idee einer Seins-sphäre gehört es nämlich, daß sie ein abgeschlossenes Ganze ist. Dieses formale Moment der Abgeschlossenheit erlaubt ihr nicht, mit irgend etwas, was nicht zu ihr gehört, in der Einheit eines Ganzen zusammen zu sein. Zu der Idee

1) Sollte sich also zeigen, daß die reale Welt in bezug auf das reine Bewußtsein seinsunselbständig ist, so würde daraus folgen, daß sie entweder nicht seinsautonom ist oder dem reinen Bewußtsein gegenüber keine Seins-sphäre bildet.

Digitized by Google

einer seinsautonomen Sphäre gehört aber noch mehr: sie muß nämlich eine Mannigfaltigkeit von seinsselbständigen Gegenständlichkeiten in sich enthalten. Denn enthielte sie nur eine solche, auf welche alle übrigen zu ihr gehörenden Gegenständlichkeiten, die dann seinsunselbständig sein müßten, relativ wären, so würde sie keine Sphäre, sondern einfach ein einzelner Gegenstand sein[1]). Zu demselben Resultate führt die Annahme der früher berührten Möglichkeit, daß die seinsautonome Sphäre lauter solche unselbständigen Gegenständlichkeiten in sich enthielte, welche in ihrem Zusammensein ein selbständiges Ganze — nämlich die Sphäre selbst — ergeben würden. Auch diese Eventualität schließt der formale Aufbau der Sphäre aus. Die Idee einer seinsautonomen Seinssphäre, welche eine Welt sein soll, fordert aber noch mehr: In diesem Falle müssen die seinsselbständigen Gegenständlichkeiten, die zu ihr gehören, sich gegenseitig hinsichtlich eines Teils ihres Soseins bedingen. Denn zu der Form einer seinsautonomen Welt gehört es, daß ein in dem Wesen ihrer einzelnen seinsselbständigen Elemente gründender Zusammenhang zwischen ihren Teilen besteht[2]). So würde z. B. eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseins-monaden, die — etwa im Sinne Leibnizens — sich weder verständigen, noch sich gegenseitig in ihrem Sosein irgendwie bedingen könnten, wohl eine Seinssphäre, aber damit noch keine Welt ausmachen.

Die Untersuchung der Form einer Seins-sphäre bzw. einer Welt führt im Zusammenhang damit auf neue Probleme, die den formalen Aufbau eines seinsselbständigen Gegenstandes betreffen, welcher Glied einer seinsautonomen Sphäre oder insbesondere einer Welt soll sein können. So entsteht hier z. B. das Problem, wie ein seinsautonomer und -selbständiger Gegenstand formal aufgebaut sein muß, damit er in seinem Sosein durch andere Gegenstände derselben Welt bedingt werden und diese letztere bedingen könnte. Es ist klar, daß die Erfüllung dieser beiden Forderungen zu einer Differenzierung des gesamten Soseins des Gegenstandes führen muß: einerseits hätte man den gesamten Bestand derjenigen Momente des Soseins, die selbst

---

1) Im Zusammenhang damit entsteht das Problem, ob das reine (individuelle) Bewußtsein überhaupt eine Seinssphäre wäre, falls man nur ein einziges Bewußtsein anzunehmen gezwungen wäre.

2) In dieser Richtung befinden sich interessante und sehr wervolle Ausführungen in dem II. (bis jetzt unveröffentlichten) Teile der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" E. Husserls. Husserl behandelt zwar diese Probleme nicht als formale, führt sie aber auf sehr treffende Weise im engsten Zusammenhang mit dem Problem der Realität aus.

Digitized by Google

durch das Sosein und Sein anderer Gegenstände derselben Welt nicht bedingt sind und das Eigenwesen des Gegenstandes ausmachen, zugleich aber die existentiale Teilbedingung der übrigen Bestimmtheiten seines Soseins und eines Teils des Soseins anderer Gegenstände bilden; andererseits aber die mindestens doppelt bedingten Soseinsmomente, welche sich aus dem Zugleichsein in einer Welt mehrerer in ihrem Eigenwesen bestimmten Gegenstände ergeben. Es müßte mit anderen Worten in dem Sosein des Gegenstandes dieses Typus zwei Schichten von Bestimmtheiten geben: diejenige der „absoluten" und diejenige der sogenannten „relativen" Soseinsbestimmtheiten [1]). Diese Gegenüberstellung führt auf weitere formale Probleme der verschiedenen möglichen Typen der Inexistenz verschiedener Soseinsbestimmtheiten im Gegenstande, Probleme, die sich nur auf dem Grunde einer allgemeinen Analyse der ganzen formalen Struktur des Gegenstandes als einer „Substanz" lösen lassen.

Auch von einer anderen Seite her kommt man auf diese Probleme. Unter den existential-ontologischen Fragen ist vielleicht diejenige eine der wichtigsten, welche auf die Entscheidung zwischen der Seinsautonomie und -Heteronomie der realen Welt (ihrer Idee nach) hinzielt. Die Seinsautonomie eines seinsselbständigen Gegenstandes stellt an seinen formalen Aufbau andere Forderungen, als die Seinsheteronomie, insbesondere wenn es sich dabei um Gegenstände handelt, die individuell sein können sollen. Die individuellen Gegenstände sind aber hier von besonderem Interesse, da es wohl außer jedem Zweifel ist, daß die eventuell anzunehmende Seinsregion der „realen Welt" nur eine solche individueller Gegenstände sein kann. Soll aber ein individueller Gegenstand seinsautonom sein, so ist es notwendig, daß er allseitig vollkommen eindeutig bestimmt ist (keine Unbestimmtheitsstelle aufweist), also dem ontologisch formulierten Satz vom ausgeschlossenen Dritten Genüge tut. Für einen seinsheteronomen Gegenstand ist dies gar nicht notwendig. Sollte sich also z. B. einerseits in der existential-ontologischen Betrachtung zeigen, daß zum Wesen der Realität die Seinsautonomie in unserem Sinne gehört, führten uns andererseits die in weiterer Folge zu besprechenden metaphysischen Untersuchungen zu dem Resultate, daß die eventuell faktisch existierende vermeintlich reale Welt so aufgebaut ist, daß die in ihr auftretenden individuellen Gegenstände wesensmäßig nicht allseitig eindeutig bestimmt sind, so

1) Es ist klar, daß diese Relativität der Bestimmtheiten mit derjenigen, die sich aus der Seinsunselbständigkeit ergibt, nichts zu tun hat. Sowohl die „absoluten", wie die „relativen" Soseinsbestimmtheiten sind als Bestimmtheiten von Etwas seinsunselbständig in dem früher bestimmten Sinne.

Digitized by Google

müßte daraus folgen, daß diese Welt keine „reale" ist, sondern einen anderen Seins-modus aufweist. Andererseits ist aber das allseitige eindeutige Bestimmtsein eines Gegenstandes noch keine hinreichende Bedingung seiner Realität. Das formale Moment des allseitigen eindeutigen Bestimmt-seins, bzw. sein Gegensatz, der in dem Vorhandensein von Unbestimmtheitsstellen im Rahmen des Soseins eines Gegenstandes besteht, setzen ihrerseits bestimmte andere formale Momente der gegenständlichen Struktur voraus und lassen sich erst auf dem Grunde einer Analyse der letzteren voll verständlich machen. Also ist es auch, von da aus gesehen, notwendig, eine allgemeine Theorie der Form eines individuellen, seinsselbständigen und seinsautonomen Gegenstandes in den Gesamtkomplex unserer Problematik einzubeziehen.

Analoge formale Probleme, wie für eine seinsautonome Seinssphäre (bzw. für einen einzelnen Gegenstand, der ihr angehören soll), ergeben sich für die seinsheteronomen, bzw. für die seinsunabhängigen und -abhängigen Seinssphären und Welten und führen zu anderen Gesetzen und Bedingungen. Ich kann sie hier nicht ausführlich besprechen, wie auch das oben Gesagte nur als ein Beispiel der mannigfaltigen Probleme gelten soll, welche im Zusammenhang mit den existential-ontologischen Problemen gelöst werden müssen.

§ 8. Der Zusammenhang zwischen den Existential- und formal-ontologischen Problemen.

Die Grundfrage, welche die beiden Gruppen der ontologischen Probleme verbindet, lautet: welchen formalen Aufbau muß (bzw. darf) eine Seinssphäre, bzw. eine Welt und deren Elemente haben, wenn sie in einem bestimmten Modus des Seins soll existieren können, und insbesondere, wenn sie real sein soll? Und umgekehrt, welchen Seinsmodus läßt sie zu, wenn sie — ihrer Idee nach — einen bestimmten formalen Aufbau hat? Erst wenn diese Fragen beantwortet sind, und somit der Zusammenhang zwischen Seinsmodus und Form einer Seinssphäre in voller Allgemeinheit aufgedeckt ist, kann die Idee einer realen Welt in ihrer notwendigen Struktur begriffen werden. Und da nach der Infragestellung der anfänglich gemachten Scheidung zwischen der realen Welt und dem reinen Bewußtsein zunächst die Ideen von beiden herauszustellen sind, so beziehen sich diese Fragen auch auf den formalen Aufbau des reinen Bewußtseins. Ich kann aber an dieser Stelle die auf das letztere bezüglichen formalen Probleme nicht entwickeln. Es soll hier nur betont werden, daß, falls die anfänglich gemachte radikale Gegenüberstellung dieser beiden

Digitized by Google

Seinssphären sich ontologisch als gültig erweisen und falls insbesondere ein existentialer Unterschied zwischen ihnen bestehen sollte, dies unumgänglich mit weitgehenden Verschiedenheiten in dem formalen Aufbau der beiden Seinssphären zusammengehen müßte.

§ 9. Die material-ontologischen Probleme.

Die Besonderheiten der existentialen und formalen Struktur eines Gegenstandes (bzw. einer Seinssphäre) weisen wiederum ihrerseits auf bestimmte Möglichkeiten seiner *materialen* Bestimmtheit hin, bzw. sie sind von einem bestimmten materialen Aufbau der Sphäre und ihrer Elemente abhängig. So stehen die existential- und formal-ontologischen Probleme in engem Zusammenhang mit den material-ontologischen. Es ist z. B. von vornherein gar nicht evident, daß jede materiale Bestimmtheit der Art ist, daß sie als Bestimmung eines realen Gegenstandes auftreten kann. Es kann im Gegenteil nur einen bestimmten *Umkreis* von Wesenheiten geben, die sich dazu eignen, als „*Realisierungen*" reale Gegenstände zu bestimmen; andererseits kann ein anderer Umkreis von ihnen existieren, deren „Konkretisierungen" nur als Bestimmungen idealer Gegenständlichkeiten auftreten können. Der letzteren Art sind z. B. alle spezifisch logischen Wesenheiten, die derartige Gegenständlichkeiten wie „Satz", „Begriff" u. dgl. konstituieren. Um eine solche Abgrenzung durchzuführen, ist natürlich notwendig, die Idee der Realität als solcher zu erfassen und auf Grund ihrer Erschauung zuerst die Richtlinien dieser Abgrenzung zu finden. Man darf aber unsere Behauptung, daß manche materiale Wesenheiten sich besonders dazu „eignen", zu Realisierungen Bestimmtheiten realer Gegenstände zu haben, nicht in diesem Sinne verstehen, als ob sie von sich aus nur einen bestimmten Existenzmodus ihrer Konkretisierungen eindeutig bestimmten, also z. B. *nur* Realisierungen zuließen und jeden anderen Seinsmodus ausschlössen. Das ist durchaus nicht der Fall. Es kann nur behauptet werden, daß manche von ihnen — wahrscheinlich — einen bestimmten Seinsmodus als Möglichkeit ihrer Konkretisierung ausschließen, also z. B. keine Realisierungen haben, daß dagegen immer ein Spielraum möglicher Existenzmodi durch die Wesenheit zugelassen wird. Das faktische Auftreten der Konkretisierung einer Wesenheit in einem bestimmten, von der Wesenheit zugelassenen Seinsmodus hat also immer etwas Kontingentes an sich [1]). Nur wenn es sich um den Gegen-

1) Darin liegt letzten Endes der Grund, warum eine rein ontologische Betrachtung noch nicht ausreicht, irgend etwas über faktisch Daseiendes (Reales) zu

Digitized by Google

satz der Seinsselbständigkeit und -Unselbständigkeit handelt, kann gezeigt werden, daß es am Wesen materialer Soseinsbestimmtheiten, also letzten Endes an den Wesenheiten liegt, daß sie in der Konkretisierung beliebiger Art immer nur seinsunselbständig sein können[1]). Ebenso liegt es an den Wesenheiten, deren Konkretisierungen dieses oder jenes Typus seinsselbständige Gegenstände konstituieren, oder, anders gesagt, an dem materialen Wesen der Gegenstände, daß die letzteren seins-abhängig oder -unabhängig sind. Aber damit ist noch kein Seinsmodus dieser Gegenstände als der einzig mögliche eindeutig bestimmt, sondern es können dadurch nur manche von den Seins-modis prinzipiell ausgeschlossen werden.

Da aber nicht nur der Gehalt der Idee der realen Welt und des reinen Bewußtseins, sondern auch die Idee ihrer existentialen Beziehungen in Frage steht, so müssen ferner die materialen Bedingungen gefunden werden, welche das reine Bewußtsein seiner Idee nach erfüllen muß, wenn diese oder andere existentialen Beziehungen zwischen ihm und der realen Welt bestehen sollen. Solle insbesondere die reale Welt von dem reinen Bewußtsein seins-abgeleitet oder auf es relativ seins-heteronom sein, so muß es zu dem materialen Gehalte der Idee des reinen Bewußtseins gehören, bzw. wenigstens durch diese Idee zugelassen werden, daß es eine reale Welt zu „schaffen" vermag und zwar zu „schaffen" entweder in dem Sinne, in welchem eine seinsautonome Gegenständlichkeit, oder in demjenigen, in welchem eine seinsheteronome Gegenständlichkeit „geschaffen" werden kann. Wäre dies nicht der Fall und zeigten andererseits die existential-ontologischen Betrachtungen, daß zur Idee der realen Welt ihre Seinsautonomie notwendig gehört (so daß sie nur in dem ersten Sinne „geschaffen" werden könnte), so wären alle metaphysischen Theorien, die eine vom reinen Bewußtsein geschaffene seinsautonome reale Welt annehmen, a limine abzuweisen.

Zu den material-ontologischen Fragen gehört weiter die wichtige Frage nach der materialen Wesens-Verwandtschaft (oder sogar Identität) oder -Heterogenität zwischen unseren beiden Seinssphären. Diese Frage kann in verschiedenen Problemlagen entstehen, die durch die verschiedenen Beantwortungen der existential- und

behaupten. Die ontologische Betrachtung schreibt nur die Grenzen der Möglichkeiten vor, innerhalb deren etwas faktisch existieren kann. Darin gründet auch die Möglichkeit und Unentbehrlichkeit einer empirischen Wissenschaft einerseits und einer Metaphysik andererseits.

1) Dabei gibt es noch verschiedene typische Abwandlungen dieser Unselbständigkeit.

Digitized by Google

material-ontologischen Probleme geschaffen werden können. Ihre Beantwortung muß mit den letzteren im Einklang stehen, sie muß aber zugleich für sich selbst beantwortet werden, denn sie zeigt eine gewisse Unabhängigkeit von den beiden ersten Problemgruppen. So wäre auch nach der Herausstellung eines radikalen existentialen Unterschiedes zwischen den beiden Seinssphären eine materiale Wesensverwandtschaft zwischen ihnen möglich. Diese Möglichkeit bestünde aber in noch höherem Maße, wenn es keinen radikalen existentialen Unterschied zwischen ihnen gäbe. Wenn es z. B. zu der Idee der realen Welt gehören sollte, daß sie seinsheteronom, zu derjenigen des reinen Bewußtseins dagegen, daß es seinsautonom wäre, so wäre es wohl möglich, daß die reale Welt ihrer materialen Bestimmung nach „bewußtseinsmäßig" wäre, falls nur die Idee des reinen Bewußtseins den Existenzmodus der Realität nicht ausschließt. Allerdings wäre dann noch zu erklären, warum das Bewußtseinsmäßige einmal in der seinsautonomen, das andere Mal in der seins-heteronomen Existenzweise auftritt. Ebenfalls wäre es möglich, daß bei der Seinsautonomie der beiden Seins-sphären die reale Welt ihrem materialen Wesen nach mit dem reinen Bewußtsein identisch wäre. Wir hätten dann mit einer Entscheidung zu tun, bei welcher hinsichtlich der reinen Existenzfrage eine — wenn man so sagen darf — „realistische", hinsichtlich der materialen Wesensfrage eine „idealistische" (conscientialistische) Entscheidung recht hätte. Allerdings wäre dann die Frage aufzuwerfen, ob die beiden Seinsbereiche in diesem Falle wirklich noch zwei verschiedene und nicht vielmehr eine einzige Seinssphäre bildeten[1]). Im letzteren Falle könnte man die metaphysische Frage nach der Existenz der realen Welt, zu welcher dann auch das reine Bewußtsein gehören würde, nur aus rein erkenntnistheoretischen Gründen stellen. Soll aber die Gegenüberstellung der beiden Sphären zu Recht bestehen, so muß ihr letzter Grund in einer radikalen Heterogenität ihres beiderseitigen materialen Wesens liegen. Gibt es aber eine solche radikale Wesensheterogenität — der Idee nach —, so hängt es noch von ihrer Art ab, ob sie zu einem Unterschied hinsichtlich des Existenzmodus führt. Von vornherein betrachtet ist es nicht ausgeschlossen, daß sie in solchen Grenzen liegt, daß aus ihr allein noch kein Unterschied in dem Existenzmodus entspringt. Wäre aber zugleich derselbe durch die existential-onto-

1) Es besteht nämlich das formal-ontologische Problem, ob die Form einer Seins-sphäre mit sich führt, daß die Elemente der letzteren alle desselben materialen Grundwesens sein müssen, so daß alle materialen Unterschiede zwischen diesen Elementen nur aus Abwandlungen dieses Grundwesens hervorgehen.

Digitized by Google

logische Untersuchung, oder durch eine metaphysische Feststellung sichergestellt, so müßte man in dem materialen Wesen der Sphären diejenige Stelle finden, welche sozusagen dafür verantwortlich ist, daß verschiedene Existenzmodi durch sie zugelassen sind. Allerdings wäre dann in dem gesamten Aufbau der beiden Sphären eine Kontingenz vorhanden, die auf rein ontologischem Wege nicht zu beseitigen wäre. In diesem Falle müßte die Metaphysik die volle Verantwortung für ihre eventuelle Entscheidung übernehmen und zugleich den letzten Grund des faktischen Existenz-modus der Sphären aufzeigen.

Die Erfassung des materialen Wesens des reinen Bewußtseins und der realen Welt (ihren Ideen nach) ist endlich aus dem Grunde wichtig, weil es möglich ist, daß trotz ihrer eventuellen radikalen Wesensheterogenität gerade in ihrem materialen Wesen ihre einseitige oder gegenseitige Seins-abhängigkeit gründete. — So müssen die Resultate der verschiedenen Gruppen ontologischer Betrachtung nicht nur zusammenstimmen, sondern sich auch gegenseitig ergänzen.

§ 10. Die Rolle der ontologischen Untersuchung.

Die verschiedenen Gruppen der ontologischen Probleme sind trotz ihrer Verschiedenheit innig zusammengewachsen und erfordern eine gleichzeitige Behandlung. Ihre Lösung muß zu einem zusammenhängenden System von existential-, formal- und material-ontologischen Behauptungen führen oder mindestens die Grundlinien von zusammenhängenden ontologischen Möglichkeiten ergeben, falls mehrere Eventualitäten aus der ontologischen Untersuchung resultieren sollten, so daß eine eindeutige Entscheidung auf diesem Wege nicht möglich wäre. Erst wenn diese Aufgabe erfüllt wäre, hätte man die unentbehrliche Grundlage, die erlauben würde, mit einem System von geklärten Idee-begriffen und streng formulierten apriorischen Gesetzen an eine metaphysische Untersuchung unseres Hauptproblems heranzutreten. Unter anderem muß die Lösung der ontologischen Probleme die Bestimmung des Sinnes der zu stellenden metaphysischen Fragen ergeben.

§ 11. Die metaphysischen Probleme und ihre Bedeutung.

Hat die ontologische Untersuchung die Gehalte der in Frage kommenden Ideen klargelegt, so wie die in ihnen gründenden reinen Möglichkeiten herausgestellt und uns den nötigen Begriffsapparat in die Hand gegeben, so handelt es sich in der metaphysischen Betrachtung um eine w e s e n s - f a k t i s c h e Entscheidung, wie es 1. mit

Digitized by Google

dem Existenz-modus, 2. mit der Form, 3. mit dem materialen Wesen der uns in der Erfahrung faktisch gegebenen, vermeintlich realen Welt und des individuellen, faktisch daseienden reinen Bewußtseins und endlich 4. mit ihren existentialen Beziehungen zueinander steht. Es ist also eine ganze Reihe von metaphysischen Problemen zu lösen, deren Beantwortung uns eine einheitliche metaphysische Theorie der realen Welt liefern muß.

Hier erst kommen wir zu den Hauptproblemen, um welche sich alle anderen Fragen gruppieren. Mit dem Abschluß der ontologischen Betrachtung wäre zwar die unentbehrliche Vorarbeit geleistet, aber damit würde das eigentliche Problem noch nicht einmal angegriffen. Denn dieses Problem, bzw. diese Problemgruppe, ist spezifisch metaphysischer Natur. Gibt es tatsächlich in diesem oder einem anderen Sinne eine reale Welt, so gelten zwar für sie all die ontologischen Behauptungen, welche das Ergebnis der Analyse derjenigen Ideen bilden, unter welche die gegebenenfalls existierende Welt fällt. Aber all diese Behauptungen können uns der Lösung des Problems, ob es eine „reale", so oder anders existierende, auf diese oder jene Weise formal und material gebaute Welt tatsächlich gibt, nicht um einen Schritt näher bringen. Denn dieses Problem geht über jede rein ontologische Fragestellung hinaus, da die Analyse eines Ideengehaltes und der sich daraus ergebenden Möglichkeiten über kein Faktum etwas zu entscheiden vermag[1]). Indessen ist es gerade dieses Faktum, dessen Bestehen in Frage gestellt wird, sobald stichhaltige Gründe für die Bezweifelbarkeit der empirischen Erkenntnisweise der realen Welt vorliegen. Und diese Frage erfordert eine Beantwortung im Sinne eines „ja" oder „nein". Wenn es aber nicht möglich ist, mit einem solchen „ja" oder „nein" zu antworten, ohne sich an ontologischen Behauptungen zu orientieren, so geschieht es deswegen, weil der Sinn dieses Faktums, sowie die anderen „bekannten" Elemente der Frage ungeklärt sind und weder auf empirischem noch auf einem rein metaphysischen Wege aufgeklärt und festgelegt werden können. Daß hier der Weg der schlichten Empirie, den die positive Naturwissenschaft beschreitet, unmöglich ist, dürfte keine besondere Erwägung erfordern. Es könnte aber jemand fragen, warum es notwendig sei,

1) Es ist zwar nicht zu leugnen, daß auch in der Seinssphäre der Ideen und auch in derjenigen der Wesenheiten gewisse letzte Tatsachen metaphysisch festzustellen sind. Aber dabei handelt es sich um Ideen qua Ideen, nicht aber um eine Analyse ihrer Gehalte, die wir im Hinblick auf mögliche Vereinzelungen der Ideen durchführen. Es ist also eine Metaphysik der Ideen von ihrer Ontologie scharf zu scheiden.

Digitized by Google

sich der ontologischen Betrachtung zu bedienen und erst auf diesem Umwege zu der metaphysischen Untersuchung zu gelangen, wenn es wahr sei, daß die Metaphysik über das Wesens-faktum einer Gegenständlichkeit zu entscheiden habe. Der Grund davon liegt darin, daß eine metaphysische Betrachtung zwar das faktische Wesen einer Sache zu erfassen vermag, daß es ihr aber zugleich ohne eine ontologische Voruntersuchung nicht möglich ist, die Notwendigkeit der wesensfaktischen Sachlagen einzusehen. Sie kann insbesondere die ontologische Untersuchung nicht entbehren, wenn es sich nicht nur um die bloße Feststellung der Tatsache handelt, daß es eine reale Welt gibt oder auch nicht gibt, sondern auch darum, ob ihre in diesem oder anderem Sinne zu verstehende Existenz oder Nichtexistenz, sowie ihre existentialen Beziehungen zu dem reinen Bewußtsein gerade faktisch so sind und sein müssen, weil dies in ihrem Wesen und somit letzten Endes in ihrer Idee gründet. Somit ist beides, sowohl eine ontologische Analyse, wie eine metaphysische Entscheidung unentbehrlich.

Es ist aber notwendig, sich die Verschiedenheit der metaphysischen und der ontologischen Probleme, sowie ihre gegenseitige Beziehung zueinander, klar zum Bewußtsein zu bringen. Gerade die ungenügende Gegenüberstellung dieser Probleme hat oft zu einer falschen, oder mindestens voreiligen Entscheidung geführt. So ist das z. B. mit dem berühmten Satz von der sogenannten „Immanenz des Bewußtseins" der Fall. Aus der bloßen faktisch notwendigen Tatsache, daß jedes existierende Etwas, von dem wir tatsächlich sprechen, bzw. das wir erkennen, im Momente, wo wir es tun, eo ipso Gegenstand eines Bewußtseinsaktes ist, hat man, ohne die ontologische Sachlage zu untersuchen, geschlossen, daß jedes Seiende „undenkbar" sei (was man mit „unmöglich" gleichsetzte) außer als „Gegenstand eines Bewußtseinsaktes" und daß es somit entweder ein Element des reinen Bewußtseins oder mindestens von ihm seinsabhängig oder sogar in bezug auf es seinsunselbständig sei. Indessen kann hier die stichhaltige Entscheidung, ob dies notwendig ist, lediglich auf Grund der ontologischen Analyse gewonnen werden.

§ 12. Die erkenntnistheoretischen Probleme.

Der Umkreis der bisher besprochenen Probleme erschöpft unsere Streitfrage noch nicht. Denn sie ist mit erkenntnistheoretischen Problemen, und zwar auf dreifache Weise, wesentlich verflochten: einmal, weil der Impuls zu der Aufrollung des Streites seine Quelle in der erkenntnistheoretischen Untersuchung der empirischen Erkenntnis-

Digitized by Google

weise von der realen Welt hat; zweitens aber, weil jede sowohl positive, wie negative Entscheidung der ontologischen und metaphysischen Probleme so lange mit einem Fragezeichen behaftet ist, als über den Wert der entsprechenden Erkenntnisweisen Unklarheit herrscht; endlich, weil uns zur Durchführung erkenntnistheoretischer Erwägungen eine eigentümliche Verkoppelung der Frage nach der Existenz der realen Welt mit der Frage nach der Ausweisbarkeit dieser Existenz zwingt. In allen drei Richtungen müssen also besondere Probleme gestellt, sowie die Abhängigkeiten, welche zwischen ihrer Lösung und der Lösung der früher besprochenen Probleme bestehen, erwogen werden.

Die erste Gruppe dieser Fragen betrifft die Struktur und den Erkenntniswert der empirischen Erkenntnisweise von der realen Welt. Darunter steht an erster Stelle das Problem des Aufbaus und der Objektivität der sogenannten äußeren und inneren Wahrnehmung, welche die Quelle der empirischen menschlichen Erkenntnis von der realen Welt bildet. Dann aber die Probleme, welche die verschiedenen Erkenntnisoperationen und Verfahrungsweisen betreffen, die zu der Auffindung naturwissenschaftlicher Gesetze führen. In allen diesen Angelegenheiten sind die rein deskriptiven, das Wesen der entsprechenden Bewußtseinsakte und Sachlagen herausschälenden Probleme von den Rechtsfragen zu scheiden. Erst wenn der Sinn und der Erkenntniswert der auf diesem Wege gewonnenen Resultate aufgeklärt ist, kann die Frage entschieden werden, in welchem Sinne und in welchen Grenzen die empirische, naturwissenschaftliche Erkenntnis von der realen Welt bezweifelbar bzw. relativ ist, insbesondere aber die Frage, ob die Bezweifelbarkeit sich ausschließlich auf das faktische Sosein oder auch auf das Dasein der realen Welt bezieht. Zu beachten ist aber, daß nur die positive Feststellung, daß die empirisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis objektiv ist (also die Existenz der Welt verbürgt), eine Bedeutung für die Lösung der metaphysischen Probleme haben kann und zwar insofern, als sie ihre eventuelle positive Lösung auf anderem Wege bestätigt, aber nicht selbständig begründet. Dagegen kann eine Lösung, welche die Objektivität der untersuchten Erkenntnis in diesem oder jenem Sinne leugnet, in keinem Sinne die metaphysischen und die ontologischen Lösungen der früher angedeuteten Probleme beeinflussen. Insbesondere kann aus einer noch so weitgehenden Relativierung und positiv ausgewiesenen Nichtobjektivität der empirischen naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise von der realen Welt kein Argument für die Nichtexistenz der letzteren oder für ihre „Idealität" im Sinne einer Bewußtseinsimmanenz oder ihres „bloß intentionalen Seins" geschöpft

Digitized by Google

werden. Denn die Nichtobjektivität einer Erkenntnis bildet keinen Grund für die Nichtexistenz desjenigen Gegenstandes, der in ihr erkannt werden soll. Sicher wäre in diesem Falle nur, daß, falls die zu erkennende Welt existierte, sie in ihrem Sosein anders beschaffen sein müßte, als es aus den Resultaten der als nicht-objektiv herausgestellten Erkenntnisweise folgen würde. Sicher wäre weiter, daß, falls zugleich die empirisch-naturwissenschaftliche Erkenntnisweise die für uns einzig zugängliche wäre, das Problem der faktischen Existenz (in diesem oder einem anderen Sinne) und des Soseins der realen Welt für uns unlösbar wäre. Aus diesem Grunde ist es notwendig das Problem aufzuwerfen, ob diese Erkenntnisweise wirklich die uns allein zugängliche ist, und im Zusammenhang damit ist die ganze Gruppe von Fragen zu stellen, die sich auf die Möglichkeit, den deskriptiven Aufbau und den Erkenntniswert einer metaphysischen Erkenntnis von der realen Welt beziehen. In diesen Zusammenhang gehört auch ein Gedankengang, welcher für die Philosophie des XIX. Jahrhunderts, aber auch noch für die jetzigen philosophischen Bestrebungen charakteristisch ist. Er beruht im wesentlichen auf der Überzeugung, daß die Metaphysik unmöglich sei und daß, falls es überhaupt möglich sei, über die Existenz der realen Welt zu entscheiden, dies nur auf erkenntnistheoretischem Wege durch die eventuell gelingende Ausweisung der Objektivität der empirisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise geschehen dürfe, indem nur aus einer solchen erkenntnistheoretischen Feststellung eine metaphysische Folgerung gezogen werden könne.

Zu beachten ist ferner, daß all die hier angedeuteten Probleme nur dann einwandfrei gelöst werden können, wenn ihre Behandlung eine angemessene ist. Sie wird aber nur dann angemessen sein, wenn sie auf dem Grunde einer systematisch entworfenen allgemeinen Problematik der Erkenntnistheorie und mit Hilfe einer dieser Problematik angepaßten erkenntnistheoretischen Methode durchgeführt wird. Was das erste betrifft, so gehören die oben angedeuteten Probleme zu den Problemen einer angewandten Erkenntnislehre[1]) von derjenigen Erkenntnis, die durch ein Erkenntnissubjekt eines besonderen Typus (desjenigen des menschlichen Suhjektes[2])

1) Vgl. meine Schrift: Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie, Halle 1925.

2) Wenn ich hier vom „menschlichen" Erkenntnissubjekt rede, so habe ich hier lediglich die Idee eines besonderen Typus des Erkenntnissubjektes im Auge, das mit dem faktisch eventuell existierenden psycho-physischen Lebewesen „Mensch" im Sinne einer naturwissenschaftlichen Anthropologie nicht zu identi-

Digitized by Google

erreicht wird. Als solche setzen sie die Lösung der Probleme der allgemeinen reinen Erkenntnistheorie (und insbesondere die Sinnbestimmung und die allgemeinen Kriterien der Objektivität der Erkenntnis überhaupt) voraus, andererseits führen sie besondere Voraussetzungen mit sich, die den strukturellen Aufbau eines besonderen, des „menschlichen" Erkenntnissubjektes betreffen. Zugleich aber müssen sie schon als Probleme so formuliert werden, daß keine Voraussetzung über die Existenz und das Sosein der realen Welt gemacht wird, da sonst eine Petitio Principii begangen würde[1]). Dieser Umstand ist es eben, der die Forscher gezwungen hat, diese ganze Betrachtung auf den Boden des „transzendentalen reinen Bewußtseins" zu verschieben — eine Verschiebung, die unzweifelhaft zu Recht besteht und einen entscheidenden Fortschritt in der Erkenntnistheorie bedeutet[2]). Indessen brachte dieser Fortschritt zugleich eine große Gefahr für unsere Streitfrage mit sich. Nachdem man nämlich einmal den transzendentalen Boden gewonnen hatte, glaubte man, daß alle philosophischen Probleme nur von ihm aus zu stellen und zu lösen seien, so daß die Eigenart der verschiedenen Problemsphären verwischt werden mußte. So glaubte man auch die mit unserer Streitfrage zusammenhängenden ontologischen und metaphysischen Probleme als transzendentale Probleme behandeln zu müssen, was sie oft bis zur Unkenntlichkeit verunstaltete.

In der transzendentalen Betrachtung haben wir prinzipiell nur mit einem einzigen Seienden, das in ihr als Seiendes gesetzt

---

fixieren ist. Die Untersuchung dieser Idee setzt die faktische Existenz der realen Welt gar nicht voraus, sondern kann auf rein transzendentalem Boden durchgeführt werden.

1) Aus diesem Grunde sind z. B. die Schelerschen Ausführungen über die Wahrnehmung in seiner Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit" (in „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Leipzig 1926) zurückzuweisen, so interessant und wertvoll einzelne Betrachtungen sein mögen. Denn in allen entscheidenden Punkten setzen diese Ausführungen die Existenz der realen Welt voraus, ohne daß früher die Möglichkeit und die Objektivität einer nicht-empirischen und insbesondere nicht wahrnehmungsmäßigen Erkenntnis der realen Welt gezeigt wäre.

2) Eines der nicht hoch genug zu schätzenden Verdienste meines hochverehrten Lehrers Edmund Husserl liegt gerade darin, daß er als erster das reine transzendentale Bewußtsein wirklich rein herauszustellen wußte und alle psychologistischen Mißdeutungen so scharf wie möglich zurückwies. Er ist es auch, der uns erst die fast unübersehbare Fülle der Gestaltungen in der transzendentalen Sphäre nicht nur zu ahnen, sondern sie in voller Konkretion zu sehen und zu beschreiben lehrte und uns Jüngern deutlich zum Bewußtsein brachte, daß man hier nicht mit einigen nichtssagenden Phrasen auskommen kann, sondern vor einer Fülle von Problemen steht, an denen ganze Generationen werden zu arbeiten haben.

Digitized by Google

werden darf, zu tun, d. h. mit dem gerade im Vollzug begriffenen reinen Bewußtsein selbst. Dagegen ist uns jedes andere, bei einer nicht transzendentalen Betrachtung eventuell zu setzende, Seiende in einer transzendentalen Untersuchung nicht als Seiendes zugänglich: was von ihm — wenn man so unpassend sagen darf — in diesem letzteren Fall noch zugänglich ist, das ist der sich in entsprechenden Bewußtseinsmannigfaltigkeiten konstituierende Sinn von ihm und zwar sowohl von seinem materialen und formalen Sosein, wie von seinem Seinsmodus. Daß nichts anderes und nichts mehr aus einer transzendentalen Betrachtung entspringen kann, als Behauptungen über den Gehalt dieses Sinnes und über die Rechtmäßigkeit seiner Konstitution, geht schon daraus hervor, daß man in ihr von vornherein, und zwar im Vollzug der Methode der phänomenologischen Reduktion[1]), darauf verzichtet, über jedes Seiende, das kein Bewußtseinselement ist, irgendein kategorisches Urteil zu fällen. Vergißt man aber, daß man dank der durchgeführten Reduktion lediglich mit Gegenstands-sinnen und nicht mit dem transzendenten Seienden zu tun hat, oder will man aus Prinzip alle Fragen auf die transzendentalen reduzieren, so identifiziert man den intentionalen Gegenstandssinn und seine Konstitution mit dem seienden Gegenstande selbst und dessen eventueller Genese und durchbricht unwillkürlich die sich selbst auferlegten Schranken der transzendentalen Reduktion, indem man Metaphysik zu treiben beginnt und eine idealistische Theorie über die mit den Gegenstandssinnen identifizierten Gegenstände aufstellt. Der idealistische Standpunkt (in diesem oder einem anderen Sinne, der sich erst aus den ontologischen Problemen bestimmt) kann der richtige sein. Über sein Recht oder Unrecht ist in der jetzigen Problemsituation kein Wort zu sagen, da die Entscheidung in dieser Richtung erst die stichhaltige Lösung all jener Probleme, die wir oben skizziert haben, bringen kann. Aber auch wenn er der richtige ist, so darf er jedenfalls nicht in einer verdeckten Metaphysik auf transzendentalem Boden gewonnen werden, sondern erfordert außer der ontologischen Vorbereitung und erkenntnistheoretischen Kritik eine rein metaphysische Untersuchung, die —

1) Ich spreche hier von der phänomenologischen Reduktion bloß in dem Sinne, wie sie in ihrer ursprünglichen Form in dem I. Band der E. Husserlschen „Ideen" dargestellt wurde. Die späteren sehr wichtigen Untersuchungen E. Husserls über die verschiedenen phänomenologischen Reduktionen, die von ihm in seinen Universitätsvorlesungen dargestellt wurden, sind mir leider nur aus einigen mündlichen Andeutungen meines hochverehrten Lehrers bekannt, die er so freundlich war, mir im Herbste 1927 zu machen.

Digitized by Google

abgesehen von der Frage nach ihrer Möglichkeit, die hier nicht entschieden werden soll! — jedenfalls nur unter Aufhebung der phänomenologischen Reduktion durchzuführen wäre. Die beiden Betrachtungsweisen, die erkenntnistheoretische (bzw. transzendentale) und die metaphysische, schließen sich gegenseitig aus, so sehr eine „Metaphysik der Erkenntnis" einerseits und eine erkenntnistheoretisch umgedeutete Metaphysik andererseits von verschiedenen Seiten gefordert wird.

Es gibt aber — was sofort gesagt werden muß — einen Punkt in der ganzen Betrachtung, in welchem die ontologischen, metaphysischen und erkenntnistheoretischen Probleme auf eine eigentümliche Weise sich zu verkoppeln scheinen und die Möglichkeit einer idealistischen Entscheidung, in einem noch zu bestimmenden Sinne, sehr nahe bringen. Es ist der Punkt jener bedeutsamen — von E. Husserl in seinen Vorlesungen vorgetragenen — Äquivalenz zwischen den beiden Urteilen: „A existiert" und „Es ist ein Weg zur Ausweisung der Existenz von A prinzipiell möglich". Diese Äquivalenz[1]) besagt letzten Endes, daß nur ein solches A sinnvoll als existierend anzunehmen ist, das prinzipiell erkennbar und letzten Endes erfahrbar — in dem weiten Sinne unmittelbarer Selbstgegebenheit — ist. Wenn aber dieses A ein zur realen Welt gehörender realer Gegenstand sein soll, so erfordert diese Äquivalenz bei gleichzeitiger Annahme einer Mehrheit von Bewußtseinsmonaden, daß es als identisch dasselbe für viele Erkenntnissubjekte erfahrbar sei. (Jetzt in dem engen Sinne der „Erfahrung", welcher sich aus den Husserlschen Analysen in den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie" ergibt.) Die Erfahrbarkeit setzt aber die Existenz des reinen Bewußtseins (bzw. der Bewußtseinsmonaden) voraus. Also — so folgert man daraus — setzt die Existenz der realen Welt die Existenz des reinen Bewußtseins voraus. Gäbe es kein reines Bewußtsein, so gäbe es auch keine reale Welt. So führt eine zunächst erkenntnistheoretische Erwägung zuerst eine ontologische, dann aber eine metaphysische idealistische Entscheidung bestimmter Art herbei. Erkenntnistheoretisch ist aber jene Erwägung, da sie aus einer Besinnung über die Bedingungen der Mög-

1) Mir ist sie aus einer Vorlesung des Herrn Geheimrats Husserl im Sommersemester 1914 in Göttingen bekannt, die er damals unter dem Titel „Natur und Geist" vorgetragen hat. Leider sind mir die Notizen von dieser Vorlesung während der Kriegszeit verloren gegangen, so daß ich den Gedankengang meines hochverehrten Lehrers hier nur aus dem Gedächtnis rekonstruieren kann. Infolgedessen sind etwaige Umdeutungen oder Unkorrektheiten in meiner Darstellung nicht ausgeschlossen.

Digitized by Google

lichkeit einer rechtmäßigen Setzung (Existenzerfassung) eines Gegenstandes entspringt. Gäbe es prinzipiell keinen möglichen Weg zur Ausweisung der Existenz eines A, so würde es keinen rechtmäßigen Grund der Annahme der letzteren geben und so wäre auch jede Rede vom A widersinnig, da sie in dieser Situation der Annahme eines widersinnigen „Dinges an sich" gleichkäme, zu dessen Wesen es gehörte, daß es unerfahrbar, also infolgedessen unerkennbar wäre [1]).

So scheint diese erkenntnistheoretische Erwägung die in dem ganzen Untersuchungskomplex entscheidende zu sein, und zwar in dem Sinne, daß sie ungeachtet aller möglichen Behauptungen, die auf ontologischem und metaphysischem Wege gewonnen werden mögen, den idealistischen Standpunkt in einem bestimmten Sinne erzwingt.

Indessen ist es notwendig, sich klar zum Bewußtsein zu bringen, welcher Art Motive in dieser Argumentation mitspielen und im Zusammenhang damit, welche Folgerungen aus ihr gezogen werden dürfen. Die Behauptung über das Bestehen der erwähnten Äquivalenz setzt eine erkenntnistheoretische Angelegenheit mit der Frage der Existenz von Etwas in Zusammenhang und wird zur Begründung einer metaphysischen Entscheidung verwendet. Die Äquivalenz selbst kann aber entweder auf Grund einer ontologischen Sachlage oder eines erkenntnistheoretischen Postulats aufgestellt werden. Es ist somit zunächst das Ontologische vom Erkenntnistheoretischen genau zu scheiden, um die Bedeutung dieser verschiedenen Gründe erwägen zu können.

Es ist vor allem der Begriff der „Erfahrbarkeit" von Etwas zu untersuchen. Er bezieht sich auf etwas, was zu den relativen und zugleich potentiellen Eigenschaften einer Gegenständlichkeit gehört. Soll eine Gegenständlichkeit erfahrbar sein, so muß es mit anderen Worten außer ihr selbst noch eine andere Gegenständlichkeit geben, so daß aus dem Zugleichsein der beiden die „Erfahrbarkeit" entspringt. Als ein relatives Moment einer Gegenständlichkeit setzt die Erfahrbarkeit zugleich ein bestimmtes nicht-relatives Sosein jeder der beiden in Frage kommenden Gegenständlichkeiten, in welchen sie gründet, voraus. So gibt es zwei verschiedene Fundamente der Erfahrbarkeit, und wenn sie auch selbst einen ausgeprägten Bezug auf Erkenntnis unzweifelhaft hat und somit ihr Begriff erkenntnistheoretischer Natur ist, so sind ihre Fundamente ontischer, bzw. ontologischer Natur. Insbesondere liegt das eine ihrer Funda-

1) Vgl. E. Husserl, Ideen z. e. r. Phänomenologie S. 85.

Digitized by Google

mente in dem Sosein derjenigen Gegenständlichkeit, die erfahren werden soll, das andere in dem Sosein derjenigen, die von der ersteren Erfahrung haben soll. Sie sind grundsätzlich verschiedener Art. Die Rede vom Sosein der Gegenständlichkeit ist übrigens hier nicht ganz korrekt. Man muß nämlich in dem gesamten Sosein des Gegenstandes neben der Unterscheidung zwischen formalen und materialen Momenten noch eine andere Scheidung und zwar im Rahmen der die Eigenschaften des Gegenstandes aufbauenden qualitativen Momente durchführen. In einem solchen qualitativen Moment ist seine Grundqualität den sekundären Qualitäten, die eigene Bestimmtheiten der ersteren sind, gegenüberzustellen. Während die Grundqualität, wenn sie in der Form einer Eigenschaft von etwas steht, die unmittelbare Morphe dieser Eigenschaft, eine mittelbare aber des entsprechenden Gegenstandes ist, ist die sekundäre Qualität eine Bestimmtheit der unmittelbaren Morphe einer Eigenschaft[1]). Solche sekundäre Qualitäten können verschiedener Art sein. In unserem Falle ist das eine ontische Fundament der Erfahrbarkeit der Gegenstände, die erfahren werden sollen, diejenige sekundäre Qualität der materialen unmittelbaren Morphen gegenständlicher Eigenschaften[2]), welche macht, daß die letzteren „selbstpräsentierend" — oder wie H. Conrad-Martius bildlich sagt — „ansprechend" sind[3]). So ist z. B. Farbe (als Quale genommen) selbstpräsentierend. Es gibt aber auch solche Grundqualitäten, die sich in diesem Sinne nicht selbst präsentieren, bzw. sich selbst zeigen können, zugleich aber der Art sind, daß sie — falls sie im Zusammensein mit den Grundqualitäten der ersteren Art auftreten —, durch dieselben präsentiert werden können (z. B. die Elastizität). Das andere ontische Fundament der Erfahrbarkeit liegt in derjenigen Gegenständlichkeit, welche von einer anderen (eventuell auch von sich selbst) Erfahrung hat. Es besteht in dem — um ein Wort M. Geigers zu benutzen — „Offen-sein" auf Eigentümlichkeiten eines anderen Gegenstandes, in dem auf die letzteren „Empfindlich-sein" und zwar in dem Sinne „Empfindlich-sein", daß der betreffenden Gegenständlichkeit dadurch ein „Wissen"

1) Über die unmittelbare und mittelbare Morphe eines Gegenstandes vgl. J. Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee, Jahrbuch für Philosophie, Bd. IV, S. 495 ff.

2) Wie es mit den formalen Momenten steht, möchte ich vorläufig dahingestellt sein lassen.

3) Vgl.: Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt, Jahrbuch für Philosophie, Bd. III, S. 465 ff. Freilich meint H. Conrad-Martius, damit nur eine Eigentümlichkeit der sinnlichen Qualitäten herausgestellt zu haben, während ich hier diesen Begriff in einem weiteren Sinne verwende.

Digitized by Google

von irgendeiner Gegenständlichkeit zugeht. Kann eine Gegenständlichkeit, die in diesem Sinne für andere Gegenstände „offen" ist, auch außerdem für ihre eigenen Bestimmtheiten „empfindlich" sein, so bildet sie denjenigen Typus von Gegenständlichkeit, den man „Bewußtsein" nennt.

Die ontischen Fundamente der Erfahrbarkeit können insofern das Seiende überhaupt in zwei verschiedene Reiche differenzieren, als es möglich ist, daß eine Gegenständlichkeit lediglich selbst-präsentierende und präsentierte Bestimmtheiten hat, aber in keinem Sinne sowohl für eigenes, wie für fremdes Sosein „offen", „empfindlich" ist, andererseits aber auch Gegenständlichkeiten möglich sind, die die beiden Fundamente der Erfahrbarkeit in sich aufweisen. Gibt es tatsächlich beide möglichen Typen von Seiendem überhaupt, dann sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrbarkeit realisiert, und jede der existierenden Gegenständlichkeiten, die die erste Bedingung erfüllt, kann erfahren werden, diejenigen dagegen, welche die zweite Bedingung erfüllen, können Erfahrungen haben. Das ganze Problem besteht darin, ob dies notwendig ist. Oder ausführlicher gesagt: Hinter der Frage der Gültigkeit der Äquivalenz der Sätze: „A existiert" und „Es ist ein Weg zur Ausweisung der Existenz von A prinzipiell möglich" bergen sich zunächst folgende ontologischen Probleme, welche für sich gelöst werden müssen:

1. Gibt es solche Grundqualitäten, die auf keine, auch keine mittelbare Weise, präsentiert werden können, also — bildlich gesagt — ganz „stumm" sind, oder gehört es zur Idee der Grundqualität, daß dies ausgeschlossen ist?

2. Gibt es solche „stumme" Grundqualitäten, so ist weiter zu fragen, ob es zur Idee des Seienden als solchen gehört, daß es unter den Bestimmtheiten seines Soseins immer auch selbstpräsentierende Bestimmtheiten haben muß, oder, ob es im Gegenteil ein Seiendes geben kann, welches lauter „stumme", bzw. sich selbst nicht präsentierende Bestimmtheiten enthält?

3. Ist es notwendig, daß ein Gegenstand, der selbstpräsentierende materiale Bestimmtheiten hat, zugleich für diese eigenen Bestimmtheiten und für die anderer Gegenständlichkeiten „offen" sein muß?

4. Falls die letzte Frage negativ zu beantworten wäre, so wäre noch zu untersuchen, ob es notwendig ist, daß, wenn ein Gegenstand des ersten der unterschiedenen Typen des Seienden soll existieren können, zugleich ein solcher des zweiten Typus existieren muß.

Wäre sowohl die 3. und die 4. Frage negativ, die zweite dagegen positiv zu beantworten, dann bestünde keine Notwendigkeit, daß jeder

Digitized by Google

existierende Gegenstand erfahrbar ist. Er könnte aber trotzdem erfahrbar sein, falls es faktisch („zufälligerweise") einen für andere Gegenständlichkeiten „offenen" („empfindlichen") Gegenstand gibt. Zur Geltung der untersuchten Äquivalenz würden in diesem Falle die ontologischen Gründe nicht ausreichen, sondern es müßte zu ihrer Begründung die metaphysische Feststellung der faktischen Existenz des Bewußtseins herangezogen werden[1]). Wäre es aber so, dann könnte man aus dem Bestehen dieser Äquivalenz keine metaphysisch idealistische Konsequenz ziehen. Ob man also diese Konsequenz ziehen darf, das hängt letzten Endes von der Entscheidung der aufgezählten ontologischen Probleme ab[2]). Oder genauer gesagt: diejenigen ontologischen Gründe, welche im Falle der positiven Lösung der 3. und 4. Frage bestehen und die dann zu der betrachteten Äquivalenz führen würden, erzwingen die ontologische idealistische Entscheidung unmittelbar von selbst, so daß dann diejenige Argumentation, welche sich auf die betrachtete Äquivalenz selbst beruft und daraus die idealistische Konsequenz zieht, entbehrlich wäre. Zu beachten ist ferner, daß die Lösung der 2.—4. Frage von der Lösung der 1. Frage unabhängig ist und daß allein die positive Lösung der 1. Frage der Annahme eines wesensmäßig unerkennbaren Dinges-an-sich gleichkäme, welche E. Husserl mit Recht verwirft.

Von der Lösung der aufgezählten Probleme und von der Beantwortung der Frage, ob es tatsächlich ein Bewußtsein gibt, ist weiter die Möglichkeit der Aufstellung einer Theorie vom Seienden abhängig. Aber damit entsteht ein grundsätzlich neues Problem, nämlich das der Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie, dessen Lösung zwar die Annahme des reinen Bewußtseins fordert, aber so lange zu keiner metaphysischen Konsequenz führt, als es sich lediglich um die Möglichkeit einer Theorie handelt. Erst wenn man die Frage aufwirft, ob es notwendig sei, daß es eine Theorie vom Seienden und überhaupt eine Theorie gäbe — eine Frage deren Bejahung gar nicht selbstverständlich ist! —, kann es zu einer Rückwirkung dieses erkenntnistheoretischen Problems auf die metaphysische Entscheidung der Frage nach der Existenz des reinen Bewußtseins kommen. Müßte es nämlich eine Theorie vom Seienden notwendig geben, dann müßten auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit erfüllt werden, und insbesondere müßte dann mindestens die faktische Existenz des

1) Freilich müßte in diesem Falle der zweite der betrachteten Sätze etwas anders formuliert werden.

2) Diese Probleme gehören offenbar zu den material-ontologischen Problemen.

Digitized by Google

reinen Bewußtseins angenommen werden. Die Annahme der faktischen Existenz genügt, denn eine Theorie vom Seienden wäre schon dann möglich, wenn die Probleme 3. und 4. negativ beantwortet würden, zugleich aber die faktische Existenz des Bewußtseins festgestellt würde. Mit anderen Worten: Auch bei der Annahme der Notwendigkeit der Existenz einer Theorie vom Seienden könnten die oben formulierten material-ontologischen Probleme noch in verschiedenem Sinne beantwortet werden[1]). Die Annahme dieser Notwendigkeit (deren Leugnung zu der Gefahr einer skeptisch-relativistischen Petitio Principii führt) kann somit von selbst weder die idealistische Entscheidung der Streitfrage noch die sogenannte realistische erzwingen. Diese Entscheidung kann nur durch die Lösung der ontologischen und metaphysischen Probleme, die wir früher gekennzeichnet haben, gewonnen werden. Der Kern der ganzen Streitfrage liegt somit in diesen beiden Gruppen von Fragen.

1) Diese Annahme würde zugleich den prinzipiellen Grund bilden, um dessentwillen die oben erwogene Äquivalenz der beiden Sätze bestehen müßte.

Digitized by Google

Die Bedeutung der künstlerischen Stimmung.

(I. Teil.)

Von

Fritz Kaufmann (Freiburg i. B.).

1. Der Begriff der künstlerischen Stimmung.

Das verdienstliche Buch von Rudolf Odebrecht „Grundlegung einer ästhetischen Werttheorie" (1. Bd. 1927) — hat mit Recht den Begriff der Stimmung, des „zentralen Phänomens des ästhetischen Eindrucks"[1]), nun auch in den Mittelpunkt der ästhetischen Forschung zu rücken gesucht. Methodisch ist dabei die Gegenwendung gegen künstliche Naivität eines übersteigerten (Wert-) Objektivismus, sachlich die Auslegung der Stimmung in Richtung auf ganzheitliche und eindeutige Gefühlsgestaltung und -erfahrung bemerkenswert. In der künstlerischen Stimmung begegnen wir einem Seelentum, das im Werke gewissermaßen Farbe bekannt hat.

Künstlerische Stimmung ist also — auch im Nacherleben — kein Prinzip vager Gefühlsseligkeit noch ästhetizistischen Geschmäcklertums, sondern eine Art, wie sich menschliches Wesen manifestiert. Kunst als Stimmungsgebilde verstanden ist somit auch nicht Stimmungskunst im engeren Sinn dieses Wortes. Sie ist weder notwendig subjektiv betonte Ausdruckskunst, die in Gefühlen schwelgt und die Herzen rührt, noch Stimmungsmalerei, deren Thema eine gelegentliche Stimmung ist.

Dürfte soweit die grundsätzliche Übereinstimmung mit Odebrecht gehen, so ist darüber hinaus doch mehrfaches Bedenken unabweislich. — Zunächst hat die zeitgeschichtlich symptomatische Verknüpfung von Gedankenlinien Cohenscher, Husserlscher und — via Heinrich von Stein — Diltheyscher Herkunft, wie hier nicht weiter auszuführen ist, statt zu einer überzeugenden Sprachsynthese zu einer bedenklichen Sprachverwirrung geführt. Sodann enthält die Aufgabenbestimmung, „Wesen und Wert von Persönlichkeit zur Evidenz zu bringen", eine einseitige Zuspitzung auf persönliches Wesen, die sich in der Verkennung

1) Paul Frankl, Systematik und Erlebnis (Kritische Berichte zur kunstgeschichtlichen Literatur, Jahrgang 1927/28), S. 101.

Digitized by Google

des Elementarischen im Kunstschaffen und in der Verengung des Bewußtseins künstlerischer Gültigkeit, d. h. der Anerkenntnis bündiger künstlerischer Lösungen rächt. Und schließlich führt die richtige Einsicht in die Gegenstandslosigkeit der (ästhetischen) Stimmung am entscheidenden Punkte zum Verzicht auf welthafte Intentionalität überhaupt zugunsten eines Erlebnisses „des reinen Ichs oder der reinen Subjektivität" (S. 117) — eines Erlebens, das „ausgeprägten Immanenzcharakter" hat (S. 152): also zu einem Autismus individueller Wesenheit. Im „Erfülltsein vom Zusammenhang einer Seelenschicht" werde eine dauernde Färbung des Gemütszustandes (Lotze) klar und eindeutig aufgedeckt.

Die im künstlerischen Stil zur Ausprägung gelangte einheitliche Lebenshaltung bildet nun freilich ein Apriori gegenüber vereinzelten Gefühlsreaktionen bei zufälligem Anlaß. Sie wird aber mißdeutet, wenn von ihr bloß ein „stimmungshaftes Ichgefühl als Gegenstand ästhetischer Formung" übrig bleibt. — Es gibt keine Seelenhaltung — und sei sie noch so intim, die nicht schon ein ihr eigenes Verhältnis zur Welt — eben zur Welt brächte, um es an ihr und in ihr ausgestaltend zu bewähren. Jede Haltung ist Haltung zu etwas bzw. zu jemandem, jede Stimmung nicht nur Erschließung unserer selbst, sondern in eins damit unserer Befindlichkeit in der Welt[1]). Damit aber zugleich Erschließung dieser Welt in ihrer Bedeutsamkeit für den Menschen. Und kommt uns daher — auch unabhängig von unserer Augenblicksstimmung — mit eigener Anmutung aus der Welt selbst entgegen. Der Stimmungscharakter einer Landschaft haftet nicht an ihr wie eine Oberflächenfarbe an einem Ding. Sie ist damit umkleidet und durchsogen; und sucht uns selbst darein zu ziehen. Sie läßt die Welt in diesem Licht und Medium erblicken; läßt sie im Tone dieser Stimmung uns ansprechen und bannen: wie diese Landschaft selbst — anheimelnd oder unheimlich — im Charakter der Beziehung oder Beziehungslosigkeit zu uns steht.

Die in einem weiteren Sinne kognitive Funktion der menschlichen Stimmung ist zwar erst durch Heidegger[2]) — also nach dem Erscheinen der Odebrechtschen Arbeit — für unsere heutige philosophische Gesinnung gesichert worden. Sie ist aber für die Ästhetik selbst schon — wenngleich mit einigem Vorbehalt — in dem Zusammenhang angezeigt, der nach Dilthey zwischen „Weltanschauung" und den „universalen Lebensstimmungen" besteht, aus denen heraus der Künstler von den Inhalten seiner Lebenswelt in

1) Der funktionale Begriff der Stimmung (gemäß ihrer Bedeutung für die Haltung des Lebewesens zu seiner Welt) läßt sich, wie z. B. die Theoretische Biologie von Üxküll zeigt (2. Aufl., S. 131), mutatis mutandis auch auf das nur organische Dasein ausdehnen.

2) Heidegger, Sein und Zeit § 29.

Digitized by Google

ihrer Totalbezüglichkeit, ihrer Lebensbedeutsamkeit Kunde gibt[1]). — Schließlich ist bereits bei Kant die harmonische und mitteilsame (Zusammen-)Stimmung der Gemütskräfte zum ästhetischen Gemeinsinn der Humanität nicht nur ein Gefühlston, sondern ein Erlebnistonus — und wenigstens insofern von übersubjektiver Bedeutung, als in der realen Möglichkeit solch glücklicher Übereinstimmung der Hinweis auf ein übersinnlich-übersittliches Substrat liegt, auf „etwas im Subjekte selbst und außer ihm", dem unsere Freiheit ebenso wie alle Erscheinung entstammt[2]). Ein tiefsinniger Verhältnisbegriff der Stimmung, der noch bei Schiller[3]) nachwirkt, den aber bereits Fichte um seine Spannunghaltigkeit bringt. Er betrachtet zwar (in Nachfolge Kants)[4]) die Stimmung als den Geist des künstlerischen Produktes, setzt diesen Geist aber mit dem Ausdruck der inneren Schwingungen einer Seele gleich, die sich von der Sinnenwelt ablöst[5]). „Im reinen ungetrübten Äther seines Geburtslandes gibt es keine anderen Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt"[6]).

Doch schon die Bannung der Stimmung in eine sinnlich wirksame und nun gar die in eine gegenständlich bedeutsame Form bietet Probleme, die bei einer solchen primären Unverbundenheit eines in sich ruhenden persönlichen Wesens[7]) keiner überzeugenden Lösung zugeführt werden können. Schon in der eigentlichen Konzeptionsstimmung — im Anklingen der formalen Rhythmik, nicht erst in der gegenständlichen Stimmungsbindung, zeigt sich eine Nachaußengewandtheit, die über bloße Innenzuständlichkeit hinausgeht. Und insbesondere kann dann die gegenständliche Zukehr (im einfachsten Fall der Korrespondenz von Werk und Leben: die Sinnbildsuche und -findung)[8]) die Vermittlung und den Ansatz einer ursprünglichen Welthaftigkeit der Stimmung nicht entbehren: so zwar, daß das Einzelweltliche einen mehr oder minder günstigen Vorwurf bildet, in der Art wie es dem Ent-wurf der Stimmung entgegenkommt, seiner Fügung sich einfügt und so ihren strengen Sinn zur Geltung kommen läßt. Der Stimmungsentwurf umreißt, was in seiner Ausfüllung und wie es zum Vorwurf werden kann.

Die Stimmung ist universal, insofern sie den Horizont einer

---

1) Dilthey, Die Typen der Weltanschauung — im Sammelband „Weltanschauung", S. 22 f.

2) Kritik der Urteilskraft [2], S. LVI f., 258 f.

3) Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 21. Brief.

4) Vgl. Kritik der Urteilskraft, S. 198.

5) Fichte, S. W. VIII, S. 294.

6) Ebenda, S. 291.

7) Vgl. Odebrecht, a. a. O. S. 155.

8) S. unten S. 200.

Digitized by Google

Lebenswelt umfaßt. Das ist dennoch keine unüberbietbare, sondern eine exklusive Universalität: diese Welt hat Grenzen, doch solche, die wir nicht sehen und die uns nicht fragwürdig werden, weil sie in der Befangenheit unseres eigenen Sehens und Fragens verborgen liegen. — Auf der anderen Seite, da Leben kein bloßes Ausschreiten eines selbstbeschriebenen Zirkels ist, können doch die Stimmung und die Fragestellung ihres Entwurfes selbst durch Probleme in Frage gestellt werden, die in der Reichweite dieser Stimmung nicht vorhanden sind, in ihrem Bereiche also unerledigt, d. h. ungreifbar und unbegriffen bleiben, von denen sie nichts wissen will und kann, an denen ihre Macht aber gerade deshalb scheitert. Zeichen dessen die Unbefriedigung, die das Ende einer Epoche erfüllt, die Erschütterung des Selbstbewußtseins — des Glaubens an die Kraft der eigenen Position, die Tragfähigkeit der verfügbaren Fragestellung. An dieser inneren Erschütterung wird die Ohnmacht gegenüber dem in seiner Unvorstellbarkeit unbewältigten Lebensvorwurf registriert. Und daran geht ein solches in der Stimmung befaßtes Lebensverhältnis zugrunde, wie es selbst einst aus solcher Erschütterung emporgestiegen war. Eine neue Stimmung kommt auf, in der es nun erneut gilt, die Lebenseindrücke einheitlich zu verarbeiten, so wie sie uns nach Maßgabe der Stimmung angehen und berühren[1]). — Das Walten, die Wandlungen, die Krisis und der Bruch einer solchen Zu-ständlichkeit „spiegeln" sich für die Geschichte der Kunst in der künstlerischen Tradition, im inneren Stilwandel, in den Stilkrisen und dem Aufkommen einer stilistisch neuen künstlerischen Welt.

Jedoch erschöpft sich das Verhältnis von Kunst und Leben nicht in dem einer bloß spiegelnden Reproduktion. Die Kunst als bildende Lebensmacht ist nicht nur Repräsentant, sie ist in der Kraft der Lebenserhellung ein F a k t o r des Daseins.

---

1) Unter E i n d r u c k wird im folgenden also immer verstanden, was mich in einer Weise des Vernehmens berührt; und im besonderen der Grundgehalt, der sich in dieser Berührung als gewichtig erweist, mich auch innerlich angeht und ergreift. — Künstlerischer V o r w u r f (in den darstellenden Künsten das e i g e n t l i c h e T h e m a) ist dementsprechend, wessen Bedeutung in solcher Aufnahme erfragt und ausdrücklich herausgestellt wird: die Eindrucksubstanz, auf die es dem Künstler augen-scheinlich und vor-nehmlich ankommt und deren Macht also den künstlerischen Ausdruck beherrscht. — Es ist dieser wirksame Eindruckspunkt, der z. B. im Elan der V o r - läuferschaft einer schlag- und ausdruckskräftigen S k i z z e schon deutlich, wenn auch noch nicht endgültig fixiert ist: eine künstlerische Präsumption, die der vorwiegend technischen Sorgsamkeit der vielleicht ausführlicheren S t u d i e (n a c h dem und dem) fehlt.

Digitized by Google

2. Die Erhellungskraft der künstlerischen Stimmung.

In der künstlerischen Stimmung, wie sie im Werke selbst präsent — ausgewirkt, wirklich und wirksam — ist, erhellt sich nicht eine auch ohnehin gegebene Lebensbefindlichkeit; vielmehr bestimmt sich diese erst in der Entschiedenheit der künstlerischen Ausprägung. Die Kunst erhellt nicht nur nachträglich eine Bestimmtheit des Daseins, sondern bestimmt mit die Erhelltheit, in der sich das Dasein befindet und die zu dieser Befindlichkeit gehört. Denn unbestimmt, und unentschieden verläuft ein Leben, das nicht unzweideutig Bescheid weiß, wie es mit ihm und um es steht. In der Erhellung, die das künstlerische Schaffen leitet, liegt selbst eine Bestimmung des Lebens, die sich das Leben selbst schafft.

Hierin tritt erstens die Lage des Daseins, nicht nur irgendeine seiner Gelegenheiten oder Ungelegenheiten durchsichtig in Erscheinung. Zweitens wird die Lage in der Welt als Lebensverhältnis — also weder ein Leben für sich, noch eine Welt an sich — verdeutlicht: der Weltgehalt nur insofern als das Leben an dieser Welt einen Halt findet oder nicht findet, sucht oder ausschlägt. Insofern das Leben in der Kunst über diese seine Befindlichkeit ins Klare kommt, kommt die Kunst als Lebensbildnerin zur Geltung; denn wesentlich macht ja dies das Leben des Menschengeschlechtes aus, in der Bewegung des ἀληθεύειν aus dem Dunkel ins Helle zu streben.

Dies Dunkel steht dem Licht nicht — wie die Finsternis — als reine Negation gegenüber, es ist — privativ verstanden — lebendig gefühlter Mangel des Lichts, auf das menschliches Leben von vornherein angewiesen (orientiert) ist, und das es immerfort in irgendwelchem Maße entbehrt. So hat die Kunst den jeweils erreichten Daseinsmodus zur Voraussetzung ihrer eigenen Bemühung, das Wesensgesetz des Menschen zu erfüllen. Sie führt nicht aus der Nacht fraglos toten Seins, sondern aus dem Dämmer zweideutigen, fragwürdigen Lebens in die Eindeutigkeit eines Daseinsverständnisses über. — Das künstlerische Schaffen wie das künstlerische Verständnis unterliegt Voraussetzungen, die im Modus der eigenen Existenz auch dann noch gründen, wenn dieses Verständnis frei beweglich sich gleichmäßig auf die verschiedensten Richtungen, Zeiten und Völker erstreckt: in der Unparteiischkeit eines „universalen Mitgefühls", die es in durchgängig „objektiver" Erkenntnis und Anerkenntnis zu gar keinem entschiedenen Für oder Wider mehr bringt, ist doch eben auch die Ursprünglichkeit ausgesprochener Vorliebe

Digitized by Google

verstummt und die Gefahr der Richtungslosigkeit der eigenen Stellung und Neignng angezeigt.

In ganz anderer Richtung als diese existenziellen Voraussetzungen liegt — was den Künstler anlangt — die Voraussetzung originaler Begabung als „Gunst der Natur" (Kant), die den Künstler „bedingt". Denn die besondere Methode der Erhellung, die die Kunst darstellt, ist nicht frei gewählt, sondern — eben als Methode — ein Nachgehen: und zwar ein solches, in dem ein Mensch seiner Berufung folgt. In dieser Hörigkeit bewährt er seine Bestimmung zum Künstler: in ihrer Aufnahme verschränken sich also Wahl und Erwählung, Freiheit und Gnade zu entschiedener Bestimmtheit. Erfahren wird diese Berufung im Aufruf zu einem Tun: was dem künstlerischen Sinn begegnet, stellt an ihn den Anspruch, vernehmlich gemacht zu werden in dem, was es wesentlich besagt.

Deshalb muß es der Künstler erst für sich selbst zu Wort und Aus-sprache kommen lassen; er darf über diesen Anspruch nicht voreilig hinweggehen, darf ihn nicht eigenen sonstigen Ansprüchen unterordnen; er darf ihm nicht in praktisch einseitiger Inanspruchnahme oder konventioneller Voreingenommenheit ins Wort fallen. In solch praktischer Hinsicht wird am anderen Wesen immer nur merklich und deutlich, was an ihm Nutzen oder Schaden bringt. Und in solchem (nicht notwendig verbalen) Gerede, das immer alles schon vom Hörensagen vorwegweiß und den wirklichen Anspruch gerade übertäubt und überhört, kann kein Eindruck zu wahrhafter Ausreifung und Auswirkung kommen. Wobei zu bedenken ist, daß es ein solches Bewendenlassen bei herkömmlich feststehendem, sachfremd gewordenem Anspruch, daß es solche leerlaufenden Präsumptionen auf allen Gebieten intentionalen Lebens gibt; und daß es nicht nur Aufgabe der künstlerischen Schöpfung, sondern auch der verstehenden Nachgestaltung — z. B. des Kunstgeschichtlers — ist, diese Kategorien der Konvention auszuschalten, wie sie immer wieder im unlebendigen Betrieb auch der Wissenschaft selbst entstehen.

So wird der Durchstoß zur Wesentlichkeit immer auch ein Gegenstoß gegen die Wesenlosigkeit des „Man" sein. Die Redlichkeit eines Künstlers wurzelt in der Ungenüge an den üblichen verworrenen und verwirrenden, unrevidierten und also verfallenen Ansprüchen, im Zwang zur Befreiung aus diesem Gerede, im Drang zu echtem *λόγον διδόναι*, zu sachlicher Bindung, zu verbindlicher, verantwortlicher Rechenschaft über den ursprünglichen Eindruck.

In der Halt- und Bodenlosigkeit eines flüchtigen und oberflächlichen Daseins, von un-soliden Ansichten, bleibt die Lebensbefindlich-

Digitized by Google

keit in der Tiefe unergründet. Indem das Leben dem ent-springt, was die Stimmung besagt und erhellt, verliert es sich selbst aus den Augen. In dieser Abständigkeit gedeihen die herkömmlichen öffentlichen Meinungen und Lebensauslegungen, die erst in der inständigen Hingabe an originale Bekundungen der Lebensposition eindringlicher Erfahrung weichen. Die echte Originalität des Künstlers besteht also in der Wahrhaftigkeit, dem unbeirrten Verfolg und Bekenntnis dessen, was die Stimmung — wahrhaft — enthüllt.

Jedes Kunstwerk ist erstens insofern „Dichtung", als es eine Verdichtung der Stimmungshabe des Alltags bewirkt. Die Vielgeschäftigkeit, die Zerstreutheit, der Selbstbetrug — all die Verleitungen des täglichen Lebens lenken uns immer wieder davon ab, uns an das Zeugnis der Stimmung zu kehren. Der Künstler dagegen schafft ihr in ungestörtem und hingebendem Vernehmen und Verweilen (und für dieses) Gehör. Und indem die künstlerische Feinhörigkeit unmittelbar an das Geheimnis der Stimmung, das Verhältnis von Leben und Welt, heranführt, werden nun auch zweitens die Bindungen und Spannungen selbst, die in dieser Zu-ständlichkeit liegen, für uns fühlbarer deutlich und fester angezogen.

In der Dichte dieser Stimmung erlangen die intentionalen Verweisungen innerhalb des Werkes zur Einheit ihres Grundcharakters noch die dichte, nichts auslassende Bündigkeit der Verspannung. (Die immer ein Moment der Überraschung einschließt; denn diese Bindungen sind originaler Natur und führen über die Laxheit gewohnter Zusammenhangserfahrung hinaus; und die doch wieder so überzeugend vorbereitet ist und eine so stringente Bezüglichkeit herstellt, daß die Erarbeitung der künstlerischen Synthesis nach einmal gewonnenem Kontakt durch einen mitreißenden Schwung getragen ist.) — Und zwar macht sich in dieser Bündigkeit die Originalität des Künstlers, des von ihm bekundeten Verhältnisses von Leben und Welt gegenüber der Bodenlosigkeit und Abständigkeit konventionellen Daseins auf doppelte Weise geltend: die Intimität der Zugehörigkeit zur Natur als Konkretion in elementarer Urwüchsigkeit, die zur Geschichte als Konzentration zu persönlich gesammeltem Wesen, zu geschichtlicher Ursprünglichkeit der Erlebnisweise. Dementsprechend kondensiert sich die Stimmung des Werkes nach der einen Seite zu suggestiver Bannkraft, nach der anderen zu innerlich spannkräftiger Konkordanz der Einzelzüge[1]).

1) Die hiermit angezeigten Probleme sollen den Gegenstand einer weiteren Arbeit bilden.

Digitized by Google

Die Befindlichkeit in der Welt hat also in Natur und Geschichte verschiedene Bestimmungs-Koordinaten. Und es scheint nun ein Längsschnitt durch das Werden der Menschheit zu zeigen, daß die Bedeutsamkeit des persönlich-geschichtlichen Faktors im Lauf der Zeiten zugenommen hat — freilich nicht ohne Rückschläge, wie sie sich gerade heute wieder vollziehen und vorbereiten. Nicht ohne Zusammenhang damit lehrt ein Querschnitt, der die Struktur jeweiliger Lebendigkeit einer geistes-geschichtlichen Epoche bloßlegt, das Folgende: In jeder Ausgangssituation, in der künstlerische Arbeit ansetzt, machen sich von vornherein die einzelnen Lebensbezüge zu Umwelt, Mitwelt und Ichheit mit verschiedener Gewichtigkeit geltend. Jeweils wird so das eine Moment nach Maßgabe des anderen und dessen Bildungsgesetzlichkeit gesehen. Die künstlerische Auswertung dieses Situationsbefundes wird solche Tendenzen zu radikalisieren geneigt sein. Denn sie wird ihre stimmunghafte Diagnose der Befindlichkeit von dem Einsatzpunkte aus zu gewinnen suchen, den sie für den eigentlichen Schwerpunkt des Lebenszusammenhanges hält, und der in jeder einzelnen Situation seine besondere und besondernde Besetzung hat.

So bestimmt einerseits eine vorgängige Lebenseinstellung die Situationserfahrung. In diesem Rahmen aber geschieht die Bewährung, Revision und Verdichtung der Grundstimmung selbst wieder an Hand der Anweisungen, die die je und je bestimmungskräftigen Eindrücke für eine solche ergänzende Bestimmung der Lebensganzheit darbieten. Deren Charakter wird also vom Künstler in immer erneutem Anlauf fixiert und kann nicht ein für allemal festgelegt sein. Nur in stets originalem Entwurf trifft der künstlerische Wurf in den Kern des künstlerischen Vorwurfs. Die einheitliche Note eines künstlerischen Lebenswerkes wie eines Zeitstiles liegt nicht im starr Identischen des Gehaltes einer unverändert festgehaltenen Lebensstimmung; sie liegt nicht im abstrakt-, sondern im konkret-Allgemeinen: im geschichtlichen Zeugungszusammenhang von Glied zu Glied, von Einzelgebilde zu Einzelgebilde; sie findet ihre Ausprägung in dem Maße, wie eine Grundstimmung in der Betreffung und Verarbeitung der Lebensprobleme und (in Zusammenhang damit) in der Durchführung der künstlerischen Motive zu Durchsetzung und Umsetzung gelangt.

Also ist die Kunst als Ausdruck einer Lebensstimmung — wenn auch ohne Pointierung auf einen einzelnen Gegenstand — doch kein Austönen ins Leere, sie betrifft die Welt — und zwar so, wie sie an dieser einen Angriffspunkt findet. — Indem die Bedeutsamkeit der Eindrucksfaktoren nicht in den Bezügen aufgeht, die der jeweiligen

Digitized by Google

Situation ausschließlich eigen sind, wird die „wohlverstandene" Lage nicht als gelegentliche und vereinzelte in der Zerstreutheit und Zerfallenheit eines abständigen, sondern als Zeugnis der allgemeinen Situiertheit, als Phase in der Gesammeltheit eines inständigen Lebens erfahren: die Stimmung des Lebens entscheidet sich immer neu in der Gewahrung, Bewahrung und ausdrücklichen Fixierung einer solchen entscheidenden Begegnung.

Gerade indem die Eigenbedeutsamkeit der Eindrücke entwickelt wird, werden sie fähig, konkretes Leben zu repräsentieren. Diese Doppelseitigkeit der Erhellung gründet in der Bipolarität einer Begegnung, in der beide Seiten zur Geltung gelangen. Man sagt, wer man ist, indem man zeigt, mit welchen Problemen man umgeht und wie man dies tut. Und umgekehrt: in der Eindrucksgewalt, mit der sie uns angehen, kommen „der Menschheit große Gegenstände" zum Ausweis.

Nicht daß damit dem Begegnenden — um mit diesem zu beginnen — alle selbständige Bedeutung „an sich", d. h. außerhalb des Lebenszusammenhanges, in dem es gerade vorkommt, abgesprochen wäre: Faßbar wird auch dieses Ansich doch nur, wenn man das betreffende Wesen zuvor gegen partikuläre Interessiertheit und konventionelle Verkümmerungen des Aspektes freigibt und seine unverkürzte Bedeutsamkeit aufkommen und ins Spiel treten läßt. Wenn man also unbefangen zusieht, wie sich die Bedeutung eines solchen Wesens entweder im Anteil am Ganzen unserer Lebensbezüge verzehrt — oder darüber hinaus die Anweisung auf ein uns gegenüber doch auch selbständiges (mitmenschliches) Dasein enthält — oder gar in unserer Abweisung durch ein uns unzugehörig fremdes Sein an sich hält und uns allen eigentlichen Zugang verwehrt: wie der Erdgeist Faustens oder Rilkes Buddha,

„Er, der vergißt, was wir erfahren
und der erfährt, was uns verweist."

Und so kann schließlich noch „bedeutet" werden, den Zusammenhang unseres natürlich-geschichtlichen Lebens zugunsten eines höher-persönlichen auf- oder einem tiefertriebhaften preiszugeben. — Im Maße nun, wie die Einheit der künstlerischen Form Spannkraft hat, „der Dinge Formen abertausend" in aller Schärfe ihrer Spannungen doch zu befassen und zu künden, bietet sie der Entwicklung echter künstlerischer Spannung Raum.

Auf der anderen Seite wird also nicht schon in innerlicher Ausspinnung, in der sich selbst überlassenen Tiefe des Gemüts, sondern erst durch Geistesgegenwart in solchen kritischen, nicht eskamotierten

Digitized by Google

Begegnungen die Bestimmung, das Schicksal des Daseins erfahren und ergriffen[1]) — und so die Bestimmtheit der In-dividuation erreicht, die alle Lebensmanifestationen über ihren gelegentlichen Anlaß hinaus entschieden und unzweideutig durchwaltet. Den spezifisch künstlerischen Charakter erhalten diese Lebensäußerungen dadurch, daß die uns zugängliche Totalbedeutsamkeit eines Eindrucks, der den Lebenskeim des künstlerischen Vorwurfs bildet, zur Bannung und zum Vorschein in eindrücklicher Erscheinung gelangt: so daß diese Erscheinung ganz in dem aufgeht, was sie — als Ausdruck — stimmungskräftig besagt.

Die Aussprache der Eigenwesentlichkeit eines Eindruckes bringt also zugleich die Lebensgesinnung, das Wesen der Lebenseinstellung, in der der Eindruck auftritt, zum Ausdruck. Und dies nun sinnbildlich oder gegenbildlich — entsprechend der (S. 199) angedeuteten, bis zur Gegensätzlichkeit unterschiedlichen Art, wie mich die Eindrücke zu betreffen vermögen.

D. h.: die Lebenshaltung kann sich in direkter Ausgestaltung bekunden — so daß das Gebilde selber die Züge des bildenden Lebens trägt — oder in Ausprägung ihres Komplementärwesens, der positiven Ent-sprechung zum Negativ des ansprechenden Lebens. — So — um jeweils nur ein Beispiel zu nennen — ist das in schwindelnde Höhe aufschwebende Pfeilergerüst der gotischen Kathedrale selber Träger des sursum corda, selber Symbol der Transzendenz-Sehnsucht des christlichen Menschen. Aber ebenso unverhohlen drückt sich — von den Bildern echter Lebensfreude abgesehen — die demütige Unterwürfigkeit des Ägypters in der Wucht und beängstigenden Enge der Säulenwälder seiner Tempel[2]), in der erdrückenden Imposanz seiner Herrscherbilder aus, deren Majestät nur mit den Göttern verkehrt, „den Herrn der Ewigkeit schaut" und „vom Gotte bestaunt" wird. Dem Anspruch (und Auftrag) des Machthabers — Gott oder Fürst — kommt hier ein ursprünglicher Respekt entgegen, in dessen Licht allein der Mensch die Kleinheit und Nichtigkeit seines eigenen Lebens stellt[3]).

---

1) Hier liegt die Berechtigung von Ungers Literaturgeschichte als Problemgeschichte.

2) Vgl. A. Schmarsow, Grundbegriffe der Kunstwissenschaft, S. 192.

3) Doch bedeutet eine solche Gegensätzlichkeit von Leben und Kunst nicht immer die Wahrung des Komplementärverhältnisses zweier Instanzen, also z. B. das Verharren in Ehrfurcht vor dem ganz Anderen, vor den *Ἐπέκεινα* des Daseins: eine Bekundung, in der denn doch ein standhaftes Bekenntnis zu dieser Übermacht, nicht eine feige Flucht vor ihr liegt. Nur ausnahmsweise zwar mag die schwächliche

Digitized by Google

Und wie Lebensstimmung und Stimmung des Werks sich in verschiedener Weise entsprechen können, so ist auch der Gehalt dieser Stimmung variabel. Das wie immer geartete Vorliegen künstlerischer Formung — einfach als solches — sagt stets, aber es sagt auch nur aus, was zum generellen Wesen künstlerischen Stiles überhaupt gehört: die Ausbildung eines eindeutigen Verhältnisses zur Welt in der Kraft verdichteter Stimmung. Die Art der künstlerischen Formung erst bringt die Ausfüllung dieses Rahmens und besagt, was über die Welt und ihre Verhältnisse in jenem Verhältnis zu ihr zur Erfahrung gelangt ist. Nur ein ausgezeichneter Sonderfall ist der griechische: die Entsprechung (Homologie) zwischen dem Anspruch des λόγος und dem Aussehen der Welt, deren gestaltliches Gefüge sich der reinen Geistigkeit künstlerischer Hinsicht durchsichtig offenbart. Den Gegenpol bildet der endgültige Wider-spruch der äußeren Chaotik gegen angesonnenen Sinn, — die gespenstische Verdammnis der Welt, ihre ewig finstere Nächtigkeit: eine Bestimmung, die wohl z. B. aus der gegenständlichen Zersetzung, aus der undurchsichtig verkrampften, endlos verschlungenen Bewegtheit vor-romanischer Bandornamentik durchsichtig vorscheint.

In diesen beiden Fällen ist das so bezeugte Verhältnis zur Welt ein rein zuständliches: dort hat die Festigkeit der Hinsicht in einer festen Seinsordnung Ruhe und Halt; hier führt die Bewegtheit doch nicht über den Zustand blinder, nichts erhellender Erregung hinaus. — Dort herrscht die Stille der Verweilung, hier die Unruhe des Nichtweiterkommens: beide als der Weisheit letzter Schluß. — Nun bliebe, das Verhältnis als bewegtes, im ὁδὸς ἄνω [κάτω] darzustellen. Ein in sich bündig zusammenhängender Wandel des Formcharakters in einem spannunghaltigen Ganzen muß Exponent solcher Stimmung sein. Die Zeitlichkeit als seelische Potenz wird hier die pro-grammatisch fertige Form selbst zum Fließen bringen und über den je und je erreichten Status hinausdrängen. Sie wird z. B. die kristallinische Regelmäßig-

---

subjektivistische These Recht haben, der leider auch die Schillersche Ästhetik Nahrung gegeben hat: die Phantasie ersinne sich in der Kunst eine Surrogatbefriedigung für all das, was die Impotenz des wirklichen Lebens uns versage. Viel eher und häufiger als ein solches Rollenspiel in histrionenhafter Verkleidung mag an eine ernstliche Bezeugung des veränderten Wirklichkeitsgefühls zu denken sein, das sich aus primitiver Identifizierung ergibt. Hier handelt es sich nicht nur um eine nüchterne Methexis in dem Sinne, daß vielleicht tatsächlich die Macht des Herrn dem Untertanen anteilig zugute kommt. Vielmehr spürt sich dieser so sehr im Banne des Mächtigen, daß er sich in seiner Ohnmacht an ihn hin- und aufgibt und sich in solcher Benommenheit mit ihm eins fühlt, eine wahre Transsubstantiation erfährt.

Digitized by Google

keit eines künstlerischen Raumgitters zerschmelzen, in dessen festem Stabwerk der Lebensgehalt der Form zum Stillstand gebracht, der Lebensgehalt der thematischen Darstellung gefesselt erscheint[1]). Also — um die positive, aufwärts weisende Richtung der ins Werk aufgenommenen Lebensbewegung[2]) an der Architektur zu erläutern: Geschlossenes Mauerwerk sich lockernd und gliedernd, bis die Erdenschwere in immer schlankerem und lichterem Aufstieg überwunden scheint (Freiburger Münsterturm); oder eine konvulsivisch „wie in Wehen" (Schmarsow) sich einziehende und wieder vordrängende Mauermasse, aus deren Schoße sich nach oben immer reinere und stillere Formen zu feierlicher Klarheit entwickeln (Michel Angelo); oder schließlich eine Subjektivierung dieses Kontrastes durch den Gegensatz von Einzeleindrücken und Gesamterfahrung: erst Verwirrung durch eine scheinbar ungeregelte und rauschhafte Überfülle überraschender Motive, verwegener Impromptus, die dann doch in gewaltigen Verspannungen die sublime Einheit wiedererlangen, aus der sie ausgestreut sind (deutsches Rokoko).

In den darstellenden Künsten kann diese formale Komposition durch die Begleitung der thematischen noch weitere Klärung, Verstärkung, Differenzierung erfahren. Dieser klärende Fortgang kann im Gleichschritt beider (Giotto) oder im Voreilen eines Partners erfolgen[3]). Anderswo ergibt sich erst aus der durchgehenden Spannung zwischen beiden Komponenten der eigentlich übergeordnete

---

1) Symptomatisch die Lockerung des Formenschemas im Hexameter der deutschen Epik, zuletzt bei Thomas Mann und Gerhart Hauptmann; oder die elastische Kraft, die die Sapphische Strophe bei Klopstock gewonnen hat (vgl. Fritz Strich, Deutsche Klassik und Romantik, 2. Aufl., S. 234).

2) Gegenbeispiele, Formen, in denen sich absteigendes Leben gestaltet: Der hymnische Überschwang der Sprache im Beginn des Werther; der Ausklang in die kurzen dumpfen Sätze des Grabsalutes. Sodann jene Shakespeareschen Dramen, die mit einer gewissen Schwerbedächtigkeit einsetzen, bald aber das Gleichmaß der Tage immer weiter hinter sich lassen, schließlich — auch noch über quälende Stockungen hinweg — in Sturz und Übersturz der Reden wie des Geschehens enden: „Es ist gleichsam Ende der Welt, jüngster Tag, da alles aufeinander rollt und hinstürzt, die Himmel eingewickelt und die Berge fallen: das Maß der Zeit ist hinweg" (Herder). — Oder aber umgekehrt — die Romane der Desillusion in der Art Flauberts, die beschwingt einsetzen und deren Rhythmus mit der Stumpfheit und Langweiligkeit des Lebensausgangs langsam und hoffnungslos verebbt.

3) Vgl. Eduard Ortners Analyse von Goethes „Nähe des Geliebten" — ein Gedicht, in dem thematische und ausdruckhafte Bedeutung erst über immer stärkere Spannung und Entzweiung hinweg („lyrische Inversion") zur Deckung kommen: Zeitschrift für Ästhetik, Bd. XIX, S. 264 ff.

Digitized by Google

Erlebnistonus[1]). Es kann aber auch der eigene Sinn der Form durch den Eigensinn, mit dem sie sich gegen den thematischen Vorwurf durchsetzt, zu verschärfter selbständiger Geltung gelangen (Gewandbehandlung im spätgotischen Manierismus und im Barock). — Hier liegt also die Möglichkeit zu einem sehr bunten Geflecht formaler und thematischer Bindungen und Spannungen, in deren Verfolgung das, was wir vorhin künstlerische Spannung nannten, seine legitime Auswirkung findet.

Aus der Fülle eben nur angedeuteter — durch musikalische Vertonung noch bereicherter — Möglichkeiten hebe ich auch hier die des klärenden Aufschwungs im Zusammenspiel sinnlicher und gegenständlicher Formung an zwei Beispielen hervor[2]). Einmal an einem Gedichte des Plejaden-Dichters Du Bellay, charakteristischerweise L'Idée benannt, in dem die Entrückung aus irdischer Wirrnis und Befangenheit in den „höchsten Himmel" der Schönheit nicht nur berichtend dargestellt, sondern in der Behandlung der Syntax, des Verses, der Sprachmelodie unmittelbar sinnlich verlebendigt ist. Es ist nun das hier Entscheidende, daß dieser „rhythmische Aufstieg" nicht dem gegenständlichen Motiv als solchem verdankt wird. Die Form ist vielmehr dem Gegenstand sozusagen ihrer eigenen Wahl verbunden. Denn der „anaphorisch unterbaute Aufstieg und majestätische Ausklang" dieses Gedichtes kehrt als rhythmisches Schema bei Du Bellay immer

---

1) Hierhin gehört jene in sich doch wieder klar ausgesprochene Zwitterstimmung der enttäuschten Ironik, die jüngst Moritz Geiger (Zugänge zur Ästhetik, S. 211) an dem Zwiespalt zwischen dem „tiefernsten Inhalt" und dem „tändelnden, hüpfenden, gleitenden Versmaß" von Heines „Du hast Diamanten und Perlen" aufgezeigt hat. Er hätte hinzufügen können, daß diese gemischte Stimmung, in der das Trauer-Spiel des Lebens erscheint, durch die an Persiflage grenzende spielerische Paraphrase von Goethes „Nachtgesang" noch aufdringlicher wird. — Und so mischt sich das Grauen vor den Bildern von James Ensor gerade aus dem starken und süßen Blütendufte der Farben spät-impressionistischer Malerei und dem heimlicheren Geruch der Verwesung, der von den fratzenhaft grinsenden Gestalten dieses schillernden und Blasen treibenden Sumpfes ausgeht.

2) Gegenbeispiele ergeben sich leicht aus der Mitbeachtung der thematischen Komponente der auf S. 202, Anm. 2 herangezogenen Werke. — Es wäre besonders auch an Romane von Joseph Conrad zu erinnern — wie den Lord Jim —, die das Gefühl der Meeresstille des Lebens, der Sicherheit auf glatter, ruhiger oder beruhigter Fahrt immer nur aufkommen lassen, um es als oberflächlich zu entlarven: um zu zeigen, wie die Dämonen der Tiefe nicht nur über den eingeschläferten Sinn triumphieren, sondern auch der heldischsten Bändigung schließlich noch spotten. In ihrem Durchbruch verkehrt sich diese Welt aus „einer sonnigen Anordnung kleiner Annehmlichkeiten", die sie scheint, zu einer, die im wahren Gesicht ein „ödes, unheimliches Gepräge von Unordnung" trägt.

Digitized by Google

wieder und bedeutet gleichsam das „Kristallisationsprinzip dieser Dichterseele" — die künstlerische Verdichtung platonischer Grundstimmung zur Welt des Gedichtes [1]). — Und ich nenne sodann Dehmels Gedicht „Die Verhüllten". Wie goldener Schlaf und schwarzer Tod aus verwebtem Höhenrauch und Abendrot der Kriegs- und Seelenlandschaft steigen, symbolisiert ihr Gewandtausch die stille Feier der Wandlung vulgären Wertgefühles: das Leben — nichtig im „Graus der Zeit" — kommt erst im Tode zur Ruhe verklärter Vollendung. Indem der Schlaf des Lebens so den Schlaf des Todes als seine brüderliche, doch höhere und reinere Möglichkeit erkennt, ziehen nun der schwarze Schlaf, der goldene Tod ins Licht des Morgens. In geheimnisvollem Gleichnis mit den Schleiern sind hier die Vokale getauscht und aus der gewöhnlichen Überkreuzung gewissermaßen an ihren rechten und ursprünglichen Ort gesetzt, dorthin, wohin sie schon lautlich und wohin sie einem schlichten, todbereiten Opfersinn gehören.

Überall wirkt sich in der Kunst Seelentum zu voller Klarheit seiner Befindlichkeit aus. Mag ein Werk ein gesammeltes oder zerstreutes Dasein, einen bildhaften oder wie zufälligen Ausschnitt der Umwelt darstellen, mag es sich scharf von ihr abheben, oder Raum, Licht und Luft von ihr an sich reißen und saugen, mag es in verborgenen Übergängen aus künstlerisch Ungeformtem anheben und wieder darin ausklingen, mögen seine Elemente zu synthetischer Einheit erst zusammengehen oder schon aus syndesmotischer stammen (geschlossener: offener Stil): immer ist das Werk prinzipiell in sich abgeschlossen und vollendet, eine eigene künstlerische Welt, sowie es ein in sich stimmendes, entschiedenes Weltverhältnis in eindeutiger, erschöpfender Aus-sprache eindrücklich realisiert hat. „Die Einheit der geistigen Stimmung, die in einem Werke herrscht, und die dem Gemüte ... mitgeteilt werden soll, ist die Seele des Werkes; ist diese Stimmung angedeutet, entwickelt, durchaus gehalten und siegend, dann ist das Werk vollendet, ob die äußere Begebenheit für die leere Neugier geschlossen sei oder nicht" [2]).

Künstlerische Verwirklichung heißt ins Werk setzen der Stimmung, Aus-wirkung der Art, wie uns ein Eindruck angeht. Das meinte im Grunde wohl Cézannes ständige Rede vom Realisieren. So bezeichnet das Wort des Dichters fast nie „objektiv" Gegenstände in sachlicher Nacktheit — es sei denn, daß eben diese Unbezüglichkeit

1) Dieses Beispiel entnehme ich Leo Spitzers Stilstudien, Bd. II, S. 13 ff.
2) Fichte, S. W. VIII, S. 299.

Digitized by Google

zum dichterischen Problem gemacht und die anverwandelnde Stimmungskraft der Sprache gerade sistiert würde: wie in der Altersdichtung Goethes, in manchen der „Neuen Gedichte" Rilkes. Sonst aber nimmt Dichtung Lebenselemente in der Fülle und Tiefe der Bedeutsamkeit auf, die sie als Schatz der Zeiten in Anspruch und Verkehr sprachlicher Gemeinschaft erworben haben. Und die Sätze des Dichters sind keine Aussagen, die einen voraus-gesetzten Tatbestand zu treffen und also unserer außerkünstlerischen Erfahrung auf Ja oder Nein standzuhalten haben, sondern stimmen in dem Sinn, daß sie in sich stimmig sein müssen: schöpferische Positionen, die ihren Halt am eigenen Gehalte finden. Denn das archetypische Wesen des Künstlers hat die Kraft der Bindung und die Erfülltheit mit den Figuren und der Figur seiner Welt. Welthaltig — enthält es in der künstlerischen ἐνέργεια die Welt eben des Werkes, das es zu bewerkstelligen vermag. Angetreten nach diesem Gesetz und gehalten in dieser Wesensfülle ist das Werk selbst gehaltvoll und wesenhaft — ohne dies aber künstlerisch wesenlos, hinfällig und bliebe auch dann noch ebenso unstimmig, wenn man die Thesis oder Quasi-Thesis seiner Sätze kontradiktorisch verkehren wollte, so wie man sonst falsche Aussagen berichtigt[1]).

Künstlerische Setzung ist als künstlerische der Fraglichkeit und Zweideutigkeit enthoben; über sie ist durch sie selbst entschieden: durch die Entschiedenheit der sie durchwaltenden Stimmung. In der Kunst definiert sich das Leben gewissermaßen selbst und in eindrücklicher Weise. Denn die eindeutige Bestimmtheit des Daseins liegt in der entschiedenen Aufnahme seiner Bestimmung. Das Verfehlen dieser Bestimmung, der Abfall von ihr führt den Menschen zur schicksalslosen Zufälligkeit eines endlos unbestimmten und innerlich folgelosen äußerlichen Lebensverlaufes. Wenn die Stimmung in der Kunst ausdrückliche Fixation bekommt, so ist umgekehrt eine Stimmungshabe, die sich fester Bestimmung entzieht und in der Unentschiedenheit gefällt, geschlossenem, in sich vollendetem Ausdruck, stilistischer Bereinigung unzugänglich, der Laune des Augenblicks ausgeliefert. Gegenüber solcher Ungestimmtheit des Alltags und seinen Verstimmungen besteht künstlerische Stilbildung eben darin, daß in der Realisierung einer einheitlichen Lebensstimmung eine souveräne Lebenshinsicht und damit ein durchgängiger Begegnungscharakter der Erscheinungen erarbeitet wird. Eben diese Abgestimmtheit der Erscheinungsbezüge als Exponenten einhelliger Lebensstimmung und

1) Vgl. Hermann Ammann, Die menschliche Rede II, S. 48 f.

Digitized by Google

Daseinserhellung nannten wir Stil: im Stil kommt eine Lebensstimmung zu reinem, einheitlichem, eindrücklichem Ausdruck.

Und soweit die Grundbefindlichkeit des Daseins für konforme Bestimmung vorhält, erwachsen die künstlerischen Gebilde durchweg demselben individuell persönlichen, nationalen, zeitgeschichtlichen Formenklima — welchem Anlaß sie auch entstammen, in welche engere Zusammenhänge sie auch zu stehen kommen. Die repräsentative Bedeutung des Stiles läßt ihn die einzelnen Lebensgebiete übergreifen: so daß es in diesem symbolisch-dokumentarischen Sinn ziemlich gleichgültig ist, ob man — um ein Goethesches Wort zu gebrauchen — Töpfe macht oder Schüsseln, weltliche oder geistliche Lieder, Bauten usw. schafft[1]). Dies alles gehorcht über den formenden Anlaß hinaus einem einzigen bildenden Grundgesetz, das sich auch die Mittel zur Verlautbarung zu schaffen weiß. Daher gibt es denn zum Beispiel auch einen „Orgelstil" nur, weil und insofern das Aufkommen und die Wandlungen dieses Instrumentes selbst dem Bedürfnis und Wandel einer Lebensstimmung zu danken sind (Gurlitt).

Zusammengefaßt: in der Einstimmigkeit der Erscheinungsaussagen erzeugt sich eine einheitliche Bestimmtheit der Lebensstimmung; in der Eindeutigkeit dieser Lebensstimmung bezeugt sich eine entschiedene Haltung zur Welt. Dieses Verhältnis ist im Werke befaßt und spricht aus seinen Bezügen an: darin besteht das, was hier objektive Gültigkeit heißen kann.

Zu gültiger Form ist ein Werk gediehen, wenn es eine Lebensstimmung so gesammelt in sich aufgenommen hat, daß sie nun von ihm selbst auszugehen und gesammelter Aufnahme sich mitzuteilen vermag.

Indem die Mächte und Übermächte des Lebens so im Lebensmachwerk begegnen, ist ihr Eindruck, der nunmehr die Marke einer eigentümlichen und bestimmten Lebendigkeit an sich trägt, zu Austrag und Bewältigung gelangt. Denn wie dieser Eindruck im Vernehmen und Ausdruck erfaßt und erfaßbar ist, ist das schöpferische Leben seiner mächtig geworden. So wird es von ihm nicht bloß leidentlich bedrückt; es wird weder hilflos übermächtigt; noch verfällt es auf der Flucht vor solcher Begegnung in die Flüchtigkeit eines Ablaufs, in dessen Zerstreutheit kein Schicksal reifen, weil kein Ge-schick sich vollenden kann. In der produktiven und reproduktiven Aufnahme des Eindrucks wird dieser Haltlosigkeit Halt geboten, wird die Flüchtigkeit der Berührung zum Aufenthalt des Verweilens, wird der

1) Das schließt nicht aus, daß verschiedenem Stil gewisse Vorwürfe verschieden (gut und nahe) „liegen": s. oben S. 193 f.

Digitized by Google

Eindruck übergeleitet in den Bereich des Ausdrucks. In diesem uns eigenen, uns verfügbaren Lebensbereich ist seine Wirksamkeit das Werk unserer Hand. Und so sind wir nunmehr — wie wir auch zum Urbild dieser Macht stehen mochten — immer schon einem in die Machtsphäre des Menschen einbezogenen, wenigstens in diesem Sinne humanisierten Eindruck, einem Eindrucksgebilde zugewandt[1]). Indem der Künstler den Gehalt des Eindrucks in gesammelter Werktätigkeit herausstellt, kommt dieser selbst zu unverhohlener Mitteilung und Entfaltung.

Diese künstlerische Aus-sprache — durch kein Unvermögen, keinen Widerwillen gehemmt — ist doch nicht hemmungslos. Sie setzt sich selbst — in der Zucht künstlerischer Formung ihre Grenzen. Im Gewinn dieser Sammlung und Fassung, im Einströmen in solche Form wird das chaotische Verströmen des Lebens angehalten und aufgefangen. Und wie so der grenzenlose Trieb des Geschöpfes in schöpferisch entäußernder Gestaltung sich aus-wirkt, ist diese Aussage des Lebens zugleich Ent-sagung, ein Opferdienst, in dem das Werk mit den Energien gesättigt wird, die dem „sich Aus-leben" entzogen werden.

Die Bewältigung eines Eindrucks in der Fülle seines Stimmungsgehaltes bedeutet seine Eingestaltung in die Sphäre des „objektiven Geistes", an die sich das Leben verausgabt. Die Kraft der Gestaltung bestimmt das Maß des Verständnisses. Denn auch hier gilt der alte Satz, daß wir nichts in der Tiefe verstehen, wofern wir uns nicht auf seine Erzeugung oder Nacherzeugung — aus eigener Kraft und mit unseren besonderen Mitteln — verstehen. Nur was ich so für das Sehen verwirklichen kann, habe ich wirklich selbst gesehen, nicht nur im Ungefähr zufälliger Ansicht vermerkt. Hier vollendet sich nur, was schon allem, auch dem äußerlichsten Formverständnis zugrunde

---

1) Diese Bewältigung der Eindrucksmacht bahnt aber auch eine gewisse Humanisierung des Machtträgers an, dem der Künstler sozusagen direkt und ohne Deckung ins Auge sieht. Nimmt man noch die frühmenschliche Preisgabe, nicht bloße Hingabe an den Eindruck, im Zusammenhang damit die Identifizierung von Vor-bild und Ab-bild hinzu — eine Bildrealistik, über die ich an anderem Orte spreche — so wird deutlich, wie das Bildverbot den Gott der Juden über alle bildhafte Herrlichkeit selbst in ihrer schreckhaften, ihrer herb oder mild abweisenden Hoheit erhöht: „Mein Angesicht kannst Du nicht schauen; denn nicht schaut mich der Mensch und lebt." Hier, wo menschlicher Anspruch verstummt, kann nur noch die göttliche Offenbarung zum Ohr und durch den Mund der Propheten reden. Damit stimmt überein, daß die sogenannte „höchste Gottheit" der kulturarmen Völker im Anfange kein Kultbild besitzt, freilich auch überhaupt keinen Kult genießt.

Digitized by Google

liegt: auch die schlichteste Nachbildung hat die unverächtliche Funktion einer gewissen Zubildung und Aneignung, wie schon die früheste Gegenstandsauffassung sich Schritt für Schritt erst im Anschluß an die eigene nachbildende Bewegungsformung vollzieht[1]). Erst in der aktiven Zukehr der Mitteilung kommt die passio der Stimmung frei zu Worte, zur unverhüllten Bekundung dessen, was sie uns zur Anerkennung zumutet.

Darin liegt die befreiende Kraft der Kunst, der Sinn der vielberufenen Katharsis: die Kunst ist eine Richtung der Lebensbewährung; sie enthüllt das Verhüllte; sie hebt den Eindruck als Druck auf; sie treibt das ins Dunkel Abgedrängte der unbewältigt verkümmernden oder im Geheimen fort und fort lastenden Lebenseindrücke ins Licht empor; sie weiß die in Stummheit (das bedeutet etymologisch: Gehemmtheit) verschlossenen Phänomene vernehmbar, das Unsagbare sagbar — damit aber auch das sonst vielleicht Untragbare tragbar zu machen.

Denn auch die Stimmung tiefster und unversöhnlicher Tragik, wie sie sich uns etwa aus Romeo, Hamlet, Lear mitteilt, ist doch menschlicher Mitteilung anvertraut — ist von einem Menschen ertragen und ausgetragen worden. Und konnte nur von einem solchen schöpferischen Wesen bis zu dieser Tiefe durchlitten werden. Denn die Kraft, sie ins Werk zu setzen — die produktive Leidenschaft rettet den Tragiker vor der Zerstörung, die der so andere Goethe von dem bloßen Versuch einer wahren Tragödie, vom Sterben-lassen der aus eignem Lebensblute gezeugten Geschöpfe, befürchtete. So nun „ins Lied gehüllt" — um ein Hölderlinsches Bild zu gebrauchen — können auch wir denn aus Künstlers Hand den sonst versengenden Strahl empfangen:

Tief erschüttert, eines Gottes Leiden
Mitleidend, bleibt das ewige Herz doch fest.

Die vom Künstler dargestellten Probleme — die Konflikte und Leiden seiner Gestalten — mögen für diese unaustragbar sein, sich beständig erneuern, zum sichern Untergang führen: so begegnen sie doch im Rahmen eines Werkes, dessen künstlerische Probleme im reinen und vollkommenen Gebilde ausgetragen, restlos gelöst und bewältigt erscheinen. Auch diese Probleme sind — und im innigsten Verhältnis zu den inhaltlichen — im letzten Grunde Lebensprobleme, mit denen der Künstler gestaltend fertig geworden ist. Als reine

1) In diesem Punkte wird das Ergebnis der sinngenetischen Forschung Husserls jetzt in erfreulicher Weise durch die Beobachtungen der Entwicklungspsychologie ergänzt: vgl. Charlotte Bühler, Kindheit und Jugend, S. 17 f.

Digitized by Google

Gestalt ragt jedes Kunstwerk in eine Sphäre des Unproblematischen hinein[1]); aber nicht, weil ihm Problematik fremd wäre: denn dann müßte es auch gänzlich unpersönlich anmuten —, sondern weil es aus aller Problematik und über sie hinweg gehoben ist.

Darum erscheint die kunstwissenschaftliche Frage nach den künstlerischen Problemen — wissenschaftlich berechtigt und nötig — dennoch der einfachen künstlerischen Hingabe gegenüber so eigentümlich erlebnisfremd, so besonders unnaiv. Denn in der vollendeten Darbietung steht das Werk immer doch „frei und leicht wie aus dem Geist entsprungen" da: in einer Festlichkeit, die zum Eigenwesen der Kunst gehört und auch noch durch die bitterste Trauer der künstlerischen Gestalten und Lebensempfindung hindurch schimmert; und die — recht verstanden — nicht nur eine Forderung klassizistischer Ästhetik ist, sondern auch dort aufglänzt, wo die Spuren des künstlerischen Schaffensprozesses nicht ängstlich getilgt sind. Die künstlerische Schöpfung bietet ja doch nur die Lösung der künstlerischen Aufgabe — oder vielmehr, weil gar nicht erst die Aufgabe, so in ihrer undiskutablen schlichten Notwendigkeit auch nicht einmal die Lösung als Lösung dar: sit ut est — aut non sit.

Wird nun in solcher Problemtranszendenz das Leben selbst auch wirklich solcher seligen Vollkommenheit teilhaftig und über jede Problematik erhoben? So scheint es zunächst. Denn mag auch das Werk im Werden wie als gewordenes abseits vom wirkenden Getriebe des Tages stehen: so kann es doch nur in gesammelter Seele empfangen und in voller Inbrunst erarbeitet werden. Wie in die höchsten anderen Menschenwerke, geht auch in dieses das ganze Leben, nicht nur ein peripherer Seitenfluß ein und ist in ihm in einem besonderen Sinne, in eindeutiger Klarheit, repräsentiert. Kraft der künstlerischen Stimmung gipfelt sich das ganz fragwürdige Leben zur fraglosen Ganzheit des künstlerischen Gebildes empor.

Aber das Leben steht nicht auf diesem Gipfel fest und führt auch nicht von Werk zu Werk auf der ein für allemal erreichten Höhe dahin. Es gewinnt nie für sich selbst die fraglose Einstimmigkeit des Gebildes, das ihm entsprungen ist. Es führt immer wieder in die Tiefe der Chaotik zurück, die immer neu und ohne Vorbehalt durchlebt und durchlitten werden muß, um immer neu gebannt und gestaltet werden zu können. Aus dieser Tiefe muß jedes Werk immer ursprünglich wieder geschöpft werden. Im Aussprechen der Stimmung erst wird die Stimme und der Anspruch der Tiefe vernehmbar. Eindrucks- und

1) Soweit bin ich mit P. Häberlin (Kantstudien 1928, S. 414) einig.

Digitized by Google

Ausdruckskraft sind — wir sagten es schon — einander äquivalent. Aber für dies Vermögen kann der Künstler nicht persönlich einstehen: es ist ihm verliehen — er kann es wohl verwalten, er kann es nicht eigentlich in festen Besitz nehmen, die Poesie nicht kommandieren. Ohne Verdienst gegebene Gunst, gnadenweise gewährte Herrschaft kann ebenso unverdient entzogen werden. Hier lauert die Tragik in der Existenz des Künstlers. Die Quelle des Gestaltens, der aus dem Lebensgrund aufsteigende Reichtum der Stimmung, kann versiegen, die Kraft des Gestaltens für immer oder auf ungewisse Zeit versagen. Die künstlerische Vergangenheit ist kein Versicherungskapital für die künstlerische Zukunft. In den unausbleiblichen Pausen künstlerischer Arbeit, nach jedem Gipfel bleibt als Eigentum des Menschen nur Hoffnung und Gipfelsehnsucht.

Das Leben besteht nicht aus einer Kette künstlerischer Augenblicke. Es ist kein Kunstwerk und kann es nicht werden — dies Ideal müssen wir dem bloßen Ästheten überlassen. Und künstlerische Stimmung kann man nicht „machen" und willkürlich halten: man kann sie nur erflehen, und sich in innerer Sammlung für ihre Inspiration bereiten. In diesem Sinn bedeutet die künstlerische Empfängnis, ja selbst die aktuelle Empfänglichkeit des Kunstliebhabers eine Ekstasis, in deren Sphäre sich das Dasein nicht aus eigener Kraft und auf die Länge nicht nur zu bewegen vermag. Der Genuß vollkommener Gestilltheit der künstlerischen Erfahrung vertieft nun aber auch die Empfindlichkeit und Verletzlichkeit für die Problematik des bedrängten, auch künstlerisch ungesicherten Lebens, dessen ärmliche, stückhafte Dauer nicht zur Fülle des Augenblicks emporreicht.

Damit haben wir zu einem Teile die Lebensmacht und die Machtgrenzen des künstlerischen Stimmungsausdruckes begriffen. Als verstehendem Ausdruck und verständlicher Mitteilung kommt ihm aber noch eine andere, übergreifende Wirkung zu.

3. Die verbindende Kraft der künstlerischen Stimmung.

In der Bündigkeit, mit der die Kunst ein Lebensverhältnis zur Aussprache bringt, liegt — so sahen wir — die Eindringlichkeit der Überzeugungskraft eines Werkes: die Macht, uns in seinen Wirkungsbereich zu bannen, in seinem Schwunge mit fortzureißen. Und nur das in sich Bündige überzeugt uns, zieht uns zu sich hinüber und verbindet uns in dieser Überzeugung, der Transposition in die Seelenlage eines andern. Ich werde in die Stimmung versetzt, die mir das Werk mit-teilt.

Digitized by Google

„Versetztsein" hat in unserem Zusammenhang mehrfachen Sinn. Eine Bedeutungsrichtung ward schon angezeigt: wir werden aus der Zweideutigkeit unentschiedener Lebenshabe im Alltag zu eindeutig gefestigter Lebenshinsicht gebracht. Hier handelt es sich aber um etwas anderes: wie die mitgeteilte Lebensstimmung als solche und in dieser Bestimmtheit keine ursprünglich in uns selbst aufgekeimte und zum Austrag gelangte ist, so fristet sie gemeinhin ihr Leben auch nur von Gnaden des Werkes, von dem sie ausstrahlt: sie entzündet sich an seinem Erlebnis und droht mit diesem — wie es der Knabe Lenker kündet — zu erlöschen. Werde ich nun nicht, indem ich in der künstlerischen Stimmung mit der Erlebnisweise eines Anderen vertraut werde, auch in eine andere Erlebnisweise (nicht als in eine neue eigene eingesetzt, sondern als in eine im Grunde fremde) versetzt und mir selbst entrückt? Wie kann uns das Kunstwerk betreffen, das doch die Befindlichkeit eines anderen Daseins stimmungsmäßig erhellt?

Nun ist es ja nicht so, daß im Gegensatz zu dieser Stimmungstransposition meine eigene Stimmung eine selbstgesetzte ist; und daß ich mir statt der so mitgeteilten „Fremd"-Stimmung eine autochthone Gestimmtheit selbst zu erteilen vermöchte. Nur künstlich kann ich sie autosuggestiv, z. B. in unechter Mache, erzeugen. Wahrhafte Stimmung kann nicht in spontanen Akten intendiert werden; sie steigt auf und überkommt mich vom Boden der mir überkommenen Wirklichkeit. Sie bedeutet mir, was es auf sich habe, mich in der Lage des Daseins zu befinden — als meines nicht selbstgewählten, sondern zur Übernahme zugemuteten Geschicks. Und insofern wir Menschen dies Geschick miteinander teilen, ist hier eine letzte und breiteste Basis der Stimmungsmitteilung bereitet: eine Basis, auf der zwar noch alle möglichen Abstufungen von Nähe und Ferne, Verwandtschaft und Gegnerschaft Platz finden, ohne daß sich doch je zwischen Mensch und Mitmensch die Leere der Unbezüglichkeit des gänzlich Heterogenen auftut.

In dieser Schicksalssolidarität ist mitmenschliches Interesse über alle individuelle Abschattung hinaus und noch vor aller persönlich geschichtlichen Zugehörigkeit konsolidiert. Der Reichtum der Lebens-Tradition bedeutet mir und meinesgleichen doch auch das faktum brutum ihrer Überkommnis. Das Geschick des Lebens — immer doch auch das Schicksal des Todes — ist Gnadengenuß und Last zugleich. Aus dieser Beschwernis stammt wohl der schwermütige Schicksalsernst, die grande tristezza (Dante), die „stille Grundtrauer" (Keller), vor deren dunkel schimmernder Folie so viele unserer großen Kunstwerke — auch im Lächeln und Lachen noch — stehen.

Digitized by Google

Diese Gemeinsamkeit rechtfertigt den Anteil an Wesen und Werk selbst entlegener künstlerischer Epochen, sofern hier Mensch von Mensch betroffen, nicht nur von der Neugier an Sensationen erregt wird. — In dieser mitmenschlichen Begegnung bin ich der Eindrucksberührung des Werkes willig und innerlich offen. In der Empfänglichkeit dieser Hinnahme und Hingabe empfängt man also nicht nur etwas, sondern auch jemanden. Die Äußerlichkeit der sinnlichen Objektgegebenheit geht in die Intimität seelischen Kontaktes über.

So eröffnet und erhellt sich uns menschliche Wirklichkeit in der künstlerischen Offenbarung auch dann und gerade dann, wenn — wie Husserl gezeigt hat — die Darstellungssphäre diejenige Neutralitätsmodifikation erfahren hat, die zur Bildwahrnehmung und zur phantasiemäßigen Vergegenwärtigung gehört; und wenn das Wirklichkeitsinteresse am Bildvorwurf usw. durch das Aufgehen in der künstlerischen Erscheinung depotenziert ist. Dies ist die Unterlage für die Rede, daß wir Goethe gelesen oder Beethoven gehört haben. Der Durchgang durchs Imaginäre — wenn ich dies Wort einmal so wenden darf — führt zu neuer Wirklichkeit. Wie fast überflüssig ist zu sagen: nicht zur Wirklichkeit privat-persönlicher Vorkommnisse und Anlässe, die — hinter dem Werke stehend — auch unabhängig von ihm eruiert werden können, sondern zu der Wirklichkeit des Lebensverhältnisses, das sich eben im Werke und das Werk aus sich entwickelt.

Im Geben und Nehmen der künstlerischen Offenbarung besagt zunächst die Offenheit des Künstlers zweierlei: 1. Er spricht im Ausdruck der Grundbefindlichkeit des Daseins sich aus: dies Wort hier in einem durchaus unromantischen und von jeder Exhibition freien Sinne verstanden (s. unten S. 214). Diese Freimütigkeit bedeutet für uns und unsere künstlerische Erfahrung: im Lautwerden der künstlerischen Auseinandersetzung mit der Welt weicht jene Verschlossenheit, die willkürlich und unwillkürlich das für die Zwecke des Umgangs Belanglose an der individuellen Wesenheit des Anderen unserem Verkehr entzieht, einer zentralen Erschlossenheit der Lebensposition, der welthaften Disposition des Anderen. 2. Der Künstler spricht sich aus: er kommt ganz zu Wort, indem seine Lebensgrundstimmung in voller Sammlung zu eindeutiger Ausgestaltung gelangt. — In eins mit der Gewohnheit und Neigung zur Verschlossenheit, zu der Zurückhaltung und den Vorbehalten, die zu den Gepflogenheiten gesellschaftlichen Lebens gehören, wird so auch — wie gesagt — die Not und Qual der Verschlossenheit, der Ausdrucksgehemmtheit überwunden. Das bedeutet in diesem Zusammenhang nun: es wird die Unfähigkeit, „einmal ganz aus sich herausgehen und sich frei zu

Digitized by Google

geben", überwunden. Die notdürftige, d. h. für die Lebensnotdurft hinreichende Mitteilung erhält in unbedingter Wahrung und eindrucksvoller Vermittlung der Stimmung die Eindringlichkeit rückhaltloser Lebenskommunikation.

Dieser offenen Mitteilsamkeit des Künstlers entspricht in der künstlerischen Betrachtung die offene Bereitschaft und aktive Hingabe (nicht passive Preisgegebenheit) der reinen *Αἴσθησις*. Dem Sich-Aussprechen des Künstlers korrespondiert von unserer Seite das Aussprechenlassen im hingegeben verweilenden Vernehmen. In dieser Stimmungsinständigkeit kommt der Andere zu so reiner und freier, friedlicher und befriedigender Geltung, wie sie sich im Widerstreit menschlicher Interessen und Interessenten kaum je verwirklicht.

Es ist diese Haltung williger Hörigkeit, in der sich eine künstlerische Gemeinde herausbildet und eine vorgängige Gemeinschaft noch weiter befestigt. Denn im Eingehen in die zur Einstimmigkeit stabilierten Werkbezüge, in denen sich die Stimmung des Künstlers einheitlich klärt, fixiert und verselbständigt, wird ja diese Stimmung kommuniziert. Und in der durch solche Transposition vermittelten Einstimmigkeit mit dem künstlerischen Geiste wird auch alles so gestimmte Leben einstimmig in sich und unter sich selbst: in der Gleichmäßigkeit der Resonanz verwirklicht sich eine Einheitlichkeit interpersonaler Konsonanz. Diese Stimmungsgemeinschaft bedeutet (auch noch in dem uns heute geläufigsten Fall einer eigenständig gewordenen Kunst) immer doch eine der Grundmöglichkeiten sozialer Strukturbildung. — Ich sehe dabei vorläufig von Fällen kollektiver Produktion oder Reproduktion, wie etwa einer originären Schaffensvereinigung (Bauhütte usw.), der Mitwirkung bei einer Aufführung, — und auch von existenziellen Bindungen innerhalb der Jüngerschaft eines Meisters ab. Dann ist das künstlerische Puhlikum nicht ohne weiteres in persönlicher Zukehrung unter sich verbunden; und die Anhänger des Künstlers einen sich fürs erste in einem „Objektiven", im Focus des Kunstwerkes als dem geometrischen Ort, in dem sich die geistigen Linien begegnen, und in der Verehrung des schöpferischen Menschentums, das ihnen in diesem Gebilde entgegentritt.

In dem so ermöglichten Sinn ist in der Weltliteratur usw. wirklich die Idee der Menschheit auf dem Marsch: der Menschheit aber zunächst nur als einer Verständnisgemeinschaft, die ihre Erlebnisweise mehr oder minder innig einander mitzuteilen vermag, die aber nicht ohne weiteres aus dieser verwandten geistigen Ausrichtung schon in ein reines Miteinander gleichgesonnener Daseinsführung übergegangen ist. Die Kunst selber kann solche durchgängige und

Digitized by Google

wirksame Lebenskameradschaft nicht stiften[1]); sie kann sie nur fördern, indem sie die Fremdheit und Hindernisse aus Verschlossenheit und Mißverständnis zu beseitigen hilft, indem sie die Rücksicht auf die Andersheit freigibt und indem sie dabei das Gefühl für die Punkte realer Gemeinschaft intensiviert und so eine Erleichterung wirklicher Umstimmung schafft.

Wie die — übrigens mannigfach nuancierte — Zugehörigkeitsart zur künstlerischen Gemeinde an sich noch keine Umgangsbeziehung einschließt, so ist auch der Kontakt mit dem Künstler selbst nicht der eines persönlichen Verkehrs, sondern der einer überpersönlichen Teilnahme an seinem Werk. Denn diese Teilnahme ist zwar durch Mitteilung vermittelt. Doch nicht so, daß der Künstler selbst uns seine Stimmung mitteilt, als Stimmungs- und Mitteilungsträger persönlich in Erscheinung tritt (dies ist wenigstens für den Sinn des Werkes unerheblich; das lyrische Ich und das Ich des Erzählers sind nur scheinhare Ausnahmen); sondern so, daß sich uns diese Stimmung aus dem Werk heraus mitteilt, wie sie in diesem zu eigenständiger und eigenwesentlicher Kristallisation ausgeschieden ist. Durch dieses Aufgehen in einem Werke, das in Übernahme der Stimmung sich auch selbst von bloßer Mittlerschaft löst, ist der künstlerische Freimut vor der Gefahr menschlich persönlicher Bloßstellung geschützt. Wie die Töne eines Musikstückes von den Bedingungen persönlicher und materialer Art, von denen sie herrühren, nicht frei geworden sind, sie aber ganz in ihre eigenste Qualität hinübergenommen haben, so steht das Persönliche nicht hinter dem Werke, sondern ist in ihm gelöst; und dessen Einbettung in einen persönlichen Lebens- und Verständnishintergrund verengt nur allzuleicht — wir wissen das von Goethe — den Erhellungsumkreis eines universellen Symbols: die Lebensverhältnisse überwuchern dann für unseren Blick das künstlerisch gestaltete Lebensverhältnis, auf das es ankommt.

In dieser vom Lebewesen gesonderten Erscheinung des Lebensmodus liegt nun aber doch auch eine gewisse Abstraktheit und Unverbindlichkeit der persönlichen Beziehung, die ein Kunstwerk begründet. Im Eingehen in die Stimmung, die nicht mehr leibhaftig am Menschen gegeben, sondern im Werke inkarniert ist, gehen wir nicht eigentlich auf einen Anderen ein. Und die so gewonnene Berührung ist keine verantwortliche Begegnung, wie wir sie eben nur im dialektischen Verhältnis mit einem Menschen, nicht mit einem

1) Sie schafft eben — mit Vierkandt zu sprechen — eine Erlebnis-, keine Lebensgemeinschaft.

Digitized by Google

Menschentum, einer Erlebnisweise haben können. Gerade die Stimmungstransposition, die doch keine reale Umstimmung ist, schließt dies Gegenüber und eine solche Ent-sprechung auf einen an uns ergangenen Anspruch aus. Wiewohl die uns mitgeteilte Stimmung uns nicht nur sozusagen epidemisch infiziert, sondern unsere Eindrucksbereitschaft zu selbsttätiger Aufnahme affiziert, so geschieht diese doch nicht im Antreten eines Gegenparts, sondern im Mitgehen und Mitschwingen, im Nacherleben und Nachschaffen, im Ergriffen- und Angetansein von dem was mich im Eindruck angeht. In einem von Verantwortung befreiten Mitsprechen, nämlich einem Ansprechen auf ... — ebenso unterschieden vom eigenpersönlichen Sprechen mit einem Anderen, vom Mitsprechen in irgendeiner Sache — wie auch vom kollektiv persönlichem Mitsprechen, etwa einer gemeinsamen Eidesleistung, — wie schließlich vom unverantwortlichen, d. h. sich der Verantwortung entschlagenden Mitmachen, Mitreden im Chorus. Eigenpersönlich wird dieses Mitsprechen erst, wo ein wirkliches Sich zu eigen Machen stattfinden kann — wo also die ästhetische Aufnahme zur existenziellen Übernahme geführt hat: wenn ich etwa ein dichterisches Wort nicht nur als Beleg oder rhetorische Floskel heranziehe (zitiere), sondern — von ihm über das Geheimnis einer eigensten, doch bisher unsagbaren Erfahrung aufgeklärt — mein eigenes Erleben darin einströmen und austönen lasse.

Wie die entrückende Versetzung in den Lebenspunkt des Künstlers selbst für die Dauer des künstlerischen Erlebnisses eine Auseinandersetzung und Entgegnung verhindert, so erlaubt dies Wandeln und Weilen in seiner Welt umgekehrt einen (zunächst imaginären) Verkehr mit seinen Gestalten, den nun der Künstler seinerseits durch deren Unnahbarkeit behindern oder durch repräsentative Zurschaustellung, ja durch direkte Apostrophierung bewerkstelligen kann. Dieser Anruf des Betrachters kann — auch dann noch symptomatisch — mehr gelegentlicher Natur sein (Molière); er kann aber auch einen konstitutiven Faktor des Werkes und seiner Inszenierung ausmachen. Wenn — wie Riegl eindringlich gezeigt hat — die in sich verlorenen Individualitäten auf niederländischen Gruppenbildern ihre sich überkreuzenden Blicke erst im Auge des Betrachters vereinen, so liegt in dieser „äußeren Einheit" des zuerst in sich Ruhens, aus dieser Tiefe heraus aber mich Ansprechens derselbe Charakter der Humanität des Gemütes, wie er auch jedes Einzelbildnis Rembrandts als eigentliche Lebensstimmung erfüllt — ist also ein entscheidendes stilbildendes Element. Und es ist die intime Variante zu der oft aufdringlich breiten und die Grenzen der künstlerischen Welt schon wieder über-

Digitized by Google

schreitenden Herausforderung, mit der die Kunst des übrigen Barock eine nicht mehr selbstverständliche seelische Teilnahme oder untertänige Respektierung für ihre Hochgestalten heischt: zu dieser gewaltsamen Verklammerung einer aus den Fugen gehenden Welt religiöser Gemeinschaft und zu der geflissentlichen Betonung dynastischer Selbstherrlichkeit. Wird in der niederländischen Malerei die Spannweite und die Grenze des Kunstwerks gewissermaßen nach vorn hinausgerückt, indem auch der Betrachter in sie eingespannt wird, so werden sie hier von einer Flut, die selber in die grenzenlose Wirklichkeit einbricht, überschwemmt: in dieser Überspülung geht der leidenschaftliche oder spielerische Charakter beider ineinander über; es entsteht ein Haschen nach Illusionseffekten, und die künstlerische Darstellung behauptet ihre Sonderung gegen die gemeinwirkliche Welt höchstens etwa in der Gespreiztheit majestätischer Posen; sie spielt sich als eine Art höhere und freiere Wirklichkeit auf und scheidet nicht unzweideutig als bildnerische Welt aus der Realität aus. Höfisches Leben und höfische Kunst begegnen sich hier im beiderseitigen Schein.

Die dabei vorliegende Verquickung besteht in der illusionären Diffusion von wirklicher und Darstellungswelt, die doch von prinzipiell verschiedenem Seinscharakter sind. Nicht aber besteht sie in der Verwebung der Interessen am Kunstwerk mit denen des sonstigen Lebens, noch in der Ungeschiedenheit der künstlerischen Stimmung von der der Lebenswirklichkeit, in die das Werk einwirkt. Denn auch das korrekte Bildbewußtsein braucht mit seinem Interesse nicht im Bilde zu terminieren. Dies Interesse wird sogar im Anfange aus praktischen Interessen dem Bildvorwurf gelten und durchaus realer, umgangsmäßiger Natur sein, ohne daß dadurch das Wissen um die Irrealität der Bildfigur schwände. Und ebenso kann das künstlerische Interesse am Bildwerk mit dem z. B. religiösen am Bildthema derart Hand in Hand gehen, daß die Inständigkeit des künstlerischen Ringens durch die Gewalt der Aufgabe — und daß die Innigkeit des religiösen Erlebnisses durch die Eindringlichkeit der künstlerischen Darbietung gesteigert wird.

Die eigenständig gewordene Kunst, von deren Isolation wir ausgegangen sind, stellt ja (von der vollen Integrität des Lebens und der Kunst her gesehen) nur den Nullpunkt einer mehr oder minder engen Durchdringung beider dar — einen Grenzfall, der freilich nicht nur ein Gedankenexperiment ist, sondern z. B. in der musealen oder konzertmäßigen ästhetischen Aufnahme als gerade uns vertrautes Bildungsphänomen vorkommt: das Phänomen einer Kunst,

Digitized by Google

die ganz in die Pausen des sorgenden Lebens abgeschoben ist. In dieser Abgeschiedenheit ist freilich die Distanzlosigkeit und Ungestörtheit der Hingabe an das Kunstwerk am sichersten gewährleistet, die existenzielle Fruchtbarkeit der uns mitgeteilten Stimmung, ihr Vernehmen in verantwortlicher Verbindlichkeit aber am meisten gefährdet. Dieses Vernehmen bleibt leicht ein bloßes Zuhören — zwar in intensiver Hingabe, nicht in der sachlichen Reserve bloßer Kenntnisnahme: aber gerade in dieser Benommenheit doch auch wieder unverantwortlich und unverbindlich.

In diesem Eingehen auf die künstlerischen Intentionen bin ich zwar der Auseinandersetzung mit ihnen enthoben. Doch bedeutet diese vorbehaltlose und rückhaltlose Hingabe — solange nicht jede persönliche Besonnenheit schwindet — weder ein verantwortliches Aufgeben noch ein rückgratloses, unverantwortliches Preisgeben des eigenen Standpunktes, eine konstitutive Veränderung oder selbstvergessene Verleugnung der eigenen Befindlichkeit. — Was über die Zeitspanne künstlerischer Vernehmung (und die Nachstrahlung dieses Erlebnisses) hinaus zur dauernden Übernahme gelangt und gelangen kann, hängt von der Existenznähe des mitteilenden und empfangenden Lebens ab. Die künstlerische Überzeugungskraft zeugt nicht für die Maßgeblichkeit des künstlerischen Weltverhältnisses, sondern nur für die Maßgerechtigkeit und Bündigkeit seiner Gestaltung. Es ist ein eigener verantwortlicher Akt, auf den Boden des Weltverhältnisses zu *treten*, auf den wir im Kunstwerke *versetzt* wurden.

Zwar ist fast niemals das entwicklungsgeschichtlich frühere selbständige Mitmachen — wie wir es noch aus Tanz und Volksgesang kennen — gänzlich sistiert. Und künstlerische Entrückung und Berückung liegen nahe beieinander: eine Berückung, wie sie Paolo und Francesca „in die Augen zückte", das Lesen aufzugeben und das Gelesene zu leben. Eine Verführung von um so suggestiverer Kraft, je mehr das künstlerische Erlebnis in Gehalt und Tönung an der eigenen Situation Anhalt und in der eigenen Lebensstimmung Anklang findet. Aber das Übergleiten wie der Übertritt — beides sind Neigungsfreigaben, für die wir einstehen müssen. Und zu einer vollen Deckung des *persönlichen* Weltaspektes kann dies Beides nicht führen, ohne die Lebensdifferenz von Ich und Du in die gespenstische Identität des Doppelgängertums zu verwandeln.

Diese Dualität wird um so schärfer zur Geltung kommen, je ernstlicher die Eingänglichkeit der künstlerischen Erfahrung erst erarbeitet werden muß. Indem der Künstler im Werk aus der Anonymität

Digitized by Google

konventioneller Erlebnisweise zu originaler Stimmungsbewährung durchdringt, hebt sich diese Selb-ständigkeit nicht nur gegen das Man, sondern auch gegen das Du ab. Das Du zum Nacherlebenden, der in dieser Aufnahme zwar tiefer in das allgemeine Leben geführt wird, dem Künstler wie Betrachter angehören: hierbei aber einer anderspersönlichen Führung gehorcht, durch die er nun doch auch wieder sich seiner selbst entrückt fühlt und gerade in diesem Abschwung die Verweisung auf sein eigenes Ich miterfährt. Bis dann auch dieser ursprüngliche Eindruck zur Strecke gebracht und breit getreten, durch kompromißlerische Verflauung dem Durchschnittsverständnis so weit angepaßt ist, daß er nun wie selbstverständlich in der Masse dessen, womit „man" innerlich fertig ist, aufzugehen vermag: und in diesem Konkurs des Man haben Ich und Du dann beide ihre Spannung und ihren Eigenwert verloren. In dieser Gleichgültigkeit ist die Bedeutung annihiliert, wie sie der Spannung von Ich und Du beiwohnt und gerade der echt persönlichen Transposition verbleibt.

Diese Bedeutung bezeugt sich einmal in der bestürzenden, erschütternden Kraft der Offenbarung, die von einem großen Kunstwerke ausgeht. Sie entspricht der Erschütterung unserer Lebensweise im Modus des Man — betroffen durch den Radikalismus, mit dem der Künstler seiner Daseinsbefindlichkeit gerecht wird. Diese Erschütterung greift aber auch über auf den eigenen und eigentlichen Bestand des empfangenden Selbst, insofern auch dieses nach solcher Begegnung nicht mehr das alte, sondern gegen selbstische Versteifung mobilisiert ist.

In die künstlerische Stimmung versetzt, sind wir freilich für die Dauer des Erlebniszugangs von der persönlichen Auseinandersetzung abgeschnitten, die dann doch — und das bringt ein neues Moment der Vernunftmotivation hinzu — in der Konsequenz und Verbindlichkeit des Erlebnisses liegt. Die Erschütterung durch die künstlerische Auseinandersetzung mit der Welt drängt zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Künstler. Das in der Gegenwart des Werkes gegenwärtige Du läßt uns nicht ohne weiteres los und in uns zurückfallen, als sei uns nichts begegnet. Sondern es läßt seinen Anspruch in unserer Seele zurück und ist so nun unserem Eigenleben zur unumgänglichen Gegeninstanz geworden, im Ringen mit der erst neuer Stand und Bestand gewonnen werden muß.

Der dazu nötige persönliche Einsatz ist freilich unabnehmbar unserem eigensten Tun auferlegt und kann nicht innerhalb der Dauer und Hörigkeit des Nacherlebens selbst erfolgen. Aber der Dichter wenigstens vermag doch diese Notwendigkeit selber ausdrücklich vorzubringen und eindrücklich wirksam zu machen. So läßt uns Rilke in seinem Gedicht „Archaischer Torso Apollos" die

Digitized by Google

durchdringende Kraft griechisch hellen Blickes erfahren. Und in unserem Gebanntsein in den Machtkreis des Dichters werden wir von ihm vor das Tribunal dieses jugendlich wachen Lebens gezogen. Das in der Stimmungskommunikation reale Lebensverhältnis zum Dichter gibt nur das Relais zu einer imaginären Beziehung ab, die uns dem Blick und der in seinem Bilde leuchtend leibhaftigen Gegenwart des griechischen Gottes aussetzt, damit aber uns in Wirklichkeit mit dem wirklich fortwirkenden, gestaltend-gestalteten Menschentum konfrontiert, vor dem zu bestehen uns Pflicht wird. Denn der imaginäre Kontakt seinerseits schlägt nur die Brücke zu einem neuen, wirklichen und verantwortlichen, den der Dichter bewirkt. Dieser gibt uns eben in seinem Werke an der Stimmung Anteil, in der er selbst den Anruf aus der Lebenstiefe einer früheren, in ihrem Werke schöpferisch bewahrten Menschenwelt vernimmt: in Wahrheit werden wir ja von diesem Griechentum gerichtet, das nur in der Gestalt seines Gottes vor uns tritt:

„Da ist keine Stelle, die dich nicht sieht.
Du mußt dein Leben ändern!"

Wie sich im Nacherlebnis die künstlerische Stimmung auf dem verborgenen, aber bleibenden Untergrund der uns selbst eigenen entwickelt, liegt jene wie eine Maske über dem Gesicht unseres eigentlichen Daseins. Und darin besteht nun eine zweite Bedeutung der verhaltenen Spannung zwischen Stimmung des Werkes und Stimmung des Betrachters: der Zuschuß des letztlich unübernehmbaren Duhaften, der dem Werke verbleibt, gibt ihm — gegenüber dem uns gewohnten Erlebnisrhythmus — einen Sonderton, in den einschwingen zu können einen eigentümlichen Reiz bildet. Hier, wenn irgendwo, ist der Ort für die Rede vom künstlerischen Genuß.

Dies ist die Lust an Metamorphosen, am Ausschöpfen und Auskosten von Lebensstimmungen und Lebensmöglichkeiten, mit denen ich frei verfahren kann, insofern sie mich nicht mit der Unausweichlichkeit meines und gerade meines eigenen Schicksals antreten, — in denen ich also wie meiner persönlichen Bestimmung und Bestimmtheit so auch der Begrenzung entrückt werde, in die mich Verfestigung von Charakter, Beruf usw. immer enger einschließen. Auch wenn wir den magischen Hintergrund unbeachtet lassen, all den Machtrausch, den dieser Rollentausch auslösen kann: auch dann noch liegt in dieser Freiheit vom Ich und dieser lockeren, unverbindlichen Bindung an ein Du, selbst noch in der spielerischen Verkleidung in ein anderes Wesen — und wie es diesem auch gehen möge — auch dann noch liegt darin soviel Möglichkeit zu weiterer und tieferer Erfahrung, als uns selbst kraft unseres Wesens vergönnt ist; und es liegt darüber hinaus nur schon in der Umwandlungskraft selbst soviel Lust an der Leichtigkeit dieses aus sich Herauskönnens, soviel von der dauernden eigenen Last befreites glücklich erleichtertes Aufatmen, daß aus all diesen Gründen ein solches Leben in Möglichkeiten — auch als Harlekinade

Digitized by Google

noch — einen sozusagen diätetischen Wert hat. Solange wenigstens, wie es nur als Atempause verstanden wird und nicht das Ergreifen der eigenen, im Ernste unauswechselbaren Wirklichkeit verhindert —, solange es nicht der von Kierkegaard gezeigten verzweifelten Phantastik eines Lebens verfällt, das — der ästhetischen Verführung erlegen — von Möglichkeit zu Möglichkeit gehetzt wird, um sich in all diesem scheinbaren Schwelgen nur selbst entkommen zu können.

Dieser Dualismus der Ich-Duspannung wird also in der innigsten persönlichen Transposition noch leise nach Wort und Geltung verlangen. Er wird sie um so leichter gewinnen, je größer zwischen Werkstimmung und originärer Stimmung des Betrachters die Spannweite ist, die der Funke des Verständnisses durchsetzen muß.

Diese wird ein Maximum dort erreichen, wo zwischen Künstler und Betrachter weder das Verhältnis herkünftiger Gemeinschaft noch das besonderer Konformität besteht. Sie wird aber auch im Rahmen gesellschaftlicher Verbindung um so stärker wirksam, je mehr das Dasein hier durch persönliche Emanzipierung zersetzt ist. Je ungünstiger so aber diese realen Voraussetzungen und Konsequenzen der Stimmungsbindung zwischen Autor und Nachbildner sind, um so schwerer hat es das Werk, die Gesamtheit dieser Betrachter, dies sein Publikum, aus vorübergehender — auch in sich noch von Spaltungen durchzogener — Stimmungsgemeinschaft zu beständiger und verbindlicher Gemeinschaft wurzelhafter Lebensgesinnung zu vereinigen. Das vom Künstler mitgeteilte Lebensverhältnis bleibt dann letztlich nach seinem spezifischen Grundgehalt im Künstler als seinem einzigen Garanten zentriert, ohne daß in der künstlerischen Transposition die eigene Position und eine gemeinsame Lebensbasis gefunden oder wiedergefunden werden könnte.

Der Gegenpol ist der, daß dies Lebensverhältnis derart substantielle Bedeutung hat, daß eine volle Einsfühlung stattfindet. Dem im Wesensgrund einsam bleibenden Individuum steht hier *erstens* das aller Historie immer untergründliche, im Wesensgrund verlorene *Naturwesen* Mensch gegenüber. Hier führt die ekstatische Hingabe an den im Gebilde aufklingenden Urrhythmus zu einer Preisgabe des Ich: die Transposition schlägt in eine Transsubstantiation um. — Die *zweite* Möglichkeit ist die *historisch primitive* geschichtlicher Integrität, deren Bogen die Spannungen des Ich und Du noch als unwesentlich zu überschlagen vermag. In der Wahrung des geschichtlichen Gemeingutes als der eigentlichen Lebenssubstanz erscheint der Künstler als Exponent einer Gemeinschaft, die sich von ihm repräsentiert, in ihrem Lebensgefühl bestätigt, bestärkt, gereinigt fühlt. Diesen

Digitized by Google

ihm anvertrauten Fonds darf daher jeder Künstler unbedenklich angreifen. Wenn es auch schon in primitiven Verhältnissen eine Art geistigen Urheberschutzes gibt — überall erhebt sich hier doch die künstlerische Originalität immer erst auf dem festen und breiten Fundamente einer Tradition, nutzt zuhandene Lebensformen und einen überkommenen Typenvorrat, einen in den Grundzügen identischen künstlerischen Wortschatz in immer neuen Kombinationen aus: und darf für solche künstlerische Geschicklichkeit auf den Beifall einer mit den Elementen dieses Tuns „förmlich" vertrauten Gemeinde rechnen.

Selbst wenn wir von einer auch äußerlichen Mitbetätigung — wie sie aller frühzeitlichen Mentalität naheliegt — absehen, wird hier auch noch die rein innere Teilnahme, die der künstlerischen Mitteilung entspricht, viel mehr die eines künstlerischen Partners als die eines bloßen Empfängers sein. Denn die Transposition führt hier ja in die Innerlichkeit, die Wesenhaftigkeit der eigenen allgemeinen Position zurück. Während das still lauschende Verweilen in der Eröffnung eines dubaft anderen Lebensbezirkes durch Sistierung der eigenen persönlichen Lebenstätigkeit erkauft werden muß, und in solcher Ek-stasis sowohl das private wie das öffentliche Leben in seinen sonstigen Funktionen aus-setzt, fühlt man sich im Selbsteinsatz der Partnerschaft aus dem eigenen Tagesleben nicht herausgestellt. Dieses kann vielmehr absatzlos durch das Stadium künstlerischer Formgebung hindurchgehen — darin nur auf eine eigene Höhe des Niveaus gehoben.

Nicht nur ist das gesellige Maß, das formvolle Betragen eine Ästhetisierung des durchgängigen Lebens selbst, die — in der Kunst weiter wirksam — in ihr eine kongeniale Forthildung erfährt und von ihr wieder auf das Leben zurückwirkt. Sondern wie schon in jenen Formen gesellschaftlicher Haltung das allzu Eckige und Kantige verschliffen und so eine Reibungslosigkeit des sozialen Verkehrs angebahnt ist, so kann auch der über die Augenblickgebahrung hinausgreifenden künstlerischen Formung ein positiver praktischer Lebensgehalt zugesprochen werden. Die Ornamentik auf dem Pfeile des Wilden, die Tänze der Schamanen, die Kriegstänze indianischer Stämme, aber auch noch unsere modernen Märsche usw. schläfern die Praxis des Lebens nicht in ästhetischer Kontemplation ein. Sie dienen als Antriebe zu wirksam verschärfter Betätigung. Die Gesänge der religiösen Gemeinschaften laden nicht zum Untertauchen im schwelgerischen Genuß frommer Gefühle ein; sie erheben und erbauen im strengen Sinn dieses Wortes, gehen mich an, non ut haeream, sed ut

Digitized by Google

surgam[1]); sie sind Träger eines Bekenntnisses, Lebensfaktoren in der Weise, daß sie das Leben der Gemeinschaft z. B. durch Regelung der Stimmenverhältnisse im Gottesdienste und also im Dienste Gottes auszuformen helfen[2]). Und wenn im Kirchenbau die Prozession der Pfeiler zum Altar zieht, um die mit ihr zum Zug geeinte Gemeinde dann wieder aus den Armen des Querschiffs zu entlassen — nicht aus den Armen der Kirche, deren Memento den Ort überragt: so ist hier die Position des Gläubigen auch im so durchheiligten Raum zu Wahrung und Gewahrung gebracht, ohne daß es einer Transposition bedürfte, die den Menschen von der Wahrnehmung seiner höchsten Lebensobliegenheiten abriefe.

Doch auch wo in der Differenzierung des Lebens die Ungespaltenheit von Leben und Kunst der Abhebung eines eigenen Kunstbereiches gewichen ist, wird noch in all diesen Verzweigungen die Lösung der Problematik gesucht, die den relativ einheitlichen Wurzelgrund aller Lebenstendenzen bildet[3]). Von der Kraft eines einmal erreichten Lebensverständnisses nähren sich alle Lebensadern: sei es, daß sie im immanenten Traditionsverlauf aus Eigenem forttreiben; sei es, daß sie ihr Blut durch Zufluß und Aneignung aus Nebenadern auffrischen (Verhältnis von Kunst, Philosophie, Religion). — Zudem bleiben sie in irgendwelcher Weise bei aller Emanzipation des Vollzugs mit dem Lebenstreiben, aus dem sie stammen, so verwachsen, daß sie überhaupt oder nach einer Seite nur eine Veredelung seiner Form, das reine Gesetz seiner Bildung dar- und herausstellen. So bedeutet das Kunsthandwerk eine formale Steigerung des durchschnittlichen, die Baukunst eine solche des Baugewerbes, die Sprachkunst immer doch auch eine Vertiefung der Sprachübung: die Sprachwelt des Dichters ist ja die überkommene des gemeinen und gemeinschaftlichen Lebens selbst, nur im ursprünglichen Verständnis zu vertiefter Einstimmigkeit einer sie durchwaltenden, zusammenhaltenden und sich rein aus ihr mitteilenden Lebensstimmung gebracht.

Wie hier Kunst verbindliche Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander zwar nicht zu schaffen, doch in ihr zu fungieren und sie strenger durchzubilden vermag, so variiert danach auch das Verhältnis von Geben und Nehmen — vom Künstler aus gesehen. Die bloße Stimmungsmitteilung als solche ist nicht persönlich ausgerichtet, sie ist an sich, in ihrer Irradiation, menschlicher Empfänglichkeit zu-fällig

1) Augustinus, Conf. X, 33.

2) Vgl. H. Besseler, Grundfragen der Musikästhetik; Jahrbuch der Musikbibliothek Peters (1927), S. 71 f.

3) S. oben S. 206.

Digitized by Google

anheimgegeben. Aber dies „Für Alle und Keinen" ist doch nur ein Grenzfall, am klarsten in der Poesie. Der Dichter schreibt wie in der Sprache seines Volkes, so zunächst eben für dies Volk und darin wieder mehr oder minder bewußt und deutlich für gewisse seiner Bildungsschichten. Das Werk von C. F. Meyer wendet sich an eine andere Klasse Menschen als das von Jeremias Gotthelf. Doch auch die erlesenste Schar der happy few bleibt noch anonym, solange sie nur in personaler Typik festgelegt ist, nicht in persönlicher Wirklichkeit von Dir und Dir begegnet.

Diese Anonymität wird auch noch nicht durch den persönlichen Anruf im Werke — es sei denn im Gebet — überwunden: nicht schon im Besingen eines Fürsten oder einer Geliebten — wenn diese nicht zugleich als die eigentlichen und berufenen Zuhörer des Werkes gelten dürfen, die „gegen-wärtig" zu ihm gehören und denen es im innersten Sinne mitgehört. Den Verlust solcher intimen Gegenwärtigkeit eines Freundeskreises, in dessen Umgang und produktiver Teilnahme sein Werk entstand, beklagt der Dichter, dessen späteren Gesängen die Seelen mangeln, denen er „die ersten sang" und deren lebendiger Erwiderung er sicher sein durfte. Diese Erwiderung findet ihren adäquatesten Ausdruck in der Kunst selber — nicht schon oder nicht so sehr in der kooperativen Verschmelzung mehrerer Menschen zu einem einzigen künstlerischen Subjekte, als erst in dem seltenen schöpferischen Zwiegespräch liebender Seelen, deren jede dem Anruf der zugehörigen anderen Gehör und Antwort gibt — Goethes und Mariannens.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Gotteslehre Jakob Boehmes[1].

Von

Alexandre Koyré (Paris).

(Übersetzt von Hedwig Conrad-Martius.)

I.

Eine jede metaphysische Lehre, welcher Art sie sonst auch immer sei, die zur Lösung des Problems vom letzten Ursprung alles Seienden und zur Gesamterklärung des Universums beizutragen versucht (und das System Jakob Boehmes sucht genau wie jedes andere die Entstehung der Welt, ihren Ursprung und ihre Entwicklung zu beschreiben und darzustellen), mündet fast mit Notwendigkeit in ein Paradox, das É. Bréhier[2]) in einer glänzenden Formulierung mit Bezug auf den Neuplatonismus Plotins und seiner Nachfolger so definiert hat: die Notwendigkeit, als Erklärungsgrundlage und letzte Quelle des Seienden einen undenkbaren Begriff und einen verwirklichten Widerspruch anzusetzen.

In der Tat: der Gang der Deduktion mündet mit Notwendigkeit in der Realisation des Nichts, in der Setzung der absoluten Negation. Aus dem Nichts soll Etwas entstehen; ja es soll Alles aus dem Nichts entstehen, weil das Entstehungsprinzip, die letzte Quelle, aus der die Welt entspringt und die sie erklären soll, augenscheinlich nichts von dem enthalten darf, was die Welt selbst enthält — sonst könnte es eben nicht letztes Prinzip und Quelle sein. Andererseits muß dieses Prinzip und diese Quelle doch wiederum alles besitzen, um Sein und Wesen der Welt und alles dessen, was sie enthält, erklären zu können. Das Erklärungsprinzip soll also gleichzeitig von jeder begrifflichen Bestimmtheit und Position frei sein und dennoch die

1) Das Folgende ist die Übersetzung eines in sich vollständigen Abschnitts aus dem Buch *La Philosophie de Jakob Boehme*, Paris, Vrin, 1929 (im Folgenden immer zitiert als l. c.) des Verfassers. Die Zitate „*cf. supra* . . ." beziehen sich auf die vorliegende Übersetzung. (Anm. d. Übers.)

2) Cf. É. Bréhier, *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec*, Revue de métaphysique et de morale, 1919, p. 443 ff.

Digitized by Google

Erklärung jeglicher Konzeption und jeglicher Bestimmtheit, die ein Geist nur fähig zu fassen ist, in sich enthalten[1]).

Um also Erklärungsprinzip der Wirklichkeit zu sein, darf dieses Prinzip evidentermaßen nichts von dem enthalten, was durch dasselbe erklärt werden soll. Weil seine Rolle und seine Funktion eben die ist, den letzten Ursprung eines jeden Dinges und des Alls selbst zu erklären, darf es keines von den Dingen sein, die das All zusammensetzen noch auch dieses All selbst. Und weil es sich darum handelt, nicht nur die Existenz, sondern auch das Wesen und die Qualität des All und seiner Teile zu erklären, so darf das absolute Prinzip keine der Qualitäten besitzen, die sich in dem All oder in einem seiner Teile wiederfinden könnten. Da aber das All aus allen Qualitäten gebildet ist, kann ihm schlechthin keine derselben zu eigen sein. Es darf kein Teil des Seins sein, noch das Sein selbst, weil es gerade das Sein ist, das erklärt werden soll. Es kann also nichts anderes sein als die Negation des Seins, die Negation jeglicher Bestimmtheit und Qualität, kurz das Nicht-Sein. Von den Dingen und der Welt aus gesehen, vom Denkbaren aus gesehen ist das Absolute also ein Nichts oder das absolut Unbestimmte[2]).

Da andererseits das absolute Prinzip die Quelle ist, aus der alles hervorgeht und die den letzten Ursprung und die Natur des Seienden und des Seins selbst begreifbar machen soll, so muß es notwendig selber in einem gewissen Zusammenhang mit den Dingen und der Welt stehen; es muß eine gewisse Ähnlichkeit mit den Dingen besitzen, deren Quelle es ist. Denn es soll in sich selbst den Seinsgrund aller Wesen enthalten — den Seinsgrund ihrer Essenz und ihrer Natur, sowie ihrer Existenz.

Würde es sich in der Tat noch um eine „Quelle" oder ein „Prinzip" handeln, wenn wir dasselbe auf keine Weise in einen deutlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit setzen könnten, die aus ihm hervorgeht? Könnte man noch von einer Erklärung reden, wenn man das „Prinzip" einer Sache dieser Sache selbst in keiner Weise

1) Diese paradoxe Forderung der Vernunft tritt in der Geschichte der Philosophie sowohl in der Dialektik Platons oder Plotins wie in der mystischen Theologie von Pseudo-Dionysius zutage; bei Nikolaus von Cues wie bei Schelling, bei Hegel wie bei Hermann Cohen.

2) Was wir hier beschreiben, ist nichts anderes als der wesentliche Inhalt der sogenannten negativen Theologie. Vgl. unsere Arbeit: *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, Paris 1923, p. 132 ff. Vgl. auch R. Otto, *Das Heilige*, S. 32 u. ff. Dieser Gedankengang hat nichts Außerlogisches, dazu vgl.: Émile Meyerson, *Identité et réalité*, Paris 1908; 3. éd., Paris 1926; *De l'explication dans les sciences*, Paris 1922, und *La déduction relativiste*, Paris 1925.

Digitized by Google

anzunähern vermöchte? Wenn es uns untersagt wäre, beides einander anzugleichen und — wenigstens teilweise — eine Ähnlichkeits- oder Analogiebeziehung zwischen ihnen aufzustellen? Liegen nicht gerade in einer solchen Beziehung teilweiser Identifikation alle Mittel, die in letzter Linie für eine ursächliche Erklärung in Betracht kommen?

So zwingt uns also schon die in dem Problem liegende Forderung selbst dazu, seine Lösung in einander widersprechenden Begriffen zu formulieren: daß das erste Prinzip und die letzte Quelle alles Seienden zugleich „alles" und „nichts" sein müsse; daß es, einerseits „allem" ähnlich und an „allem" teilhabend, andererseits doch wieder „außerhalb" von allem und ihm absolut „unähnlich" sei. Einerseits muß es dem Begreifen unerreichbar sein, weil es dasselbe notwendig transzendiert; da aber andererseits ein Etwas, das in keinem Sinne denkbar ist, vernünftigermaßen die Rolle eines ersten Weltprinzips unmöglich beanspruchen kann, so muß es doch wiederum in erster Linie und durch sich selbst begreifbar, es muß direkt und unmittelbar zu erfassen sein — wenn anders es überhaupt ein Erklärungsprinzip sein soll.

Es sieht so aus, als ob dieses Paradox dem Denken inhärent wäre, das sich als solches notwendig selber zu transzendieren sucht und sich, vom Sein ausgehend, in den Abgrund des Nichts versenkt[1]). Man kann augenscheinlich, wie es der Neuplatonismus und die christlichen Theologen, dessen Erben, getan haben, die beiden Wege der Annäherung an das Absolute als im gleichen oder ungleichen Sinne notwendig und legitim ansehen. Und es läuft dann darauf hinaus, daß man das Absolute oder Gott als die gemeinsame Grenze der *via positionis* und der *via negationis* ansetzt, einer Grenze, die keiner der beiden Wege, soweit sie als solche rational bleiben, zu erreichen behaupten könnte. Man kommt dabei zur Konstitution von zwei Theologien, der *apophatischen* und der *kataphatischen*, und sucht dieselben entweder einander zu koordinieren oder, wie in den neuplatonischen und mystischen Doktrinen den Weg der Bejahung demjenigen der Verneinung unterzuordnen[2]). Das metaphysische Paradox drückt also zu gleicher Zeit den irrationalen und überrationalen

1) In ein Nichts des Seins und in ein Nichts des Wissens. Niemand hat diese innere Dialektik besser entwickelt als Fichte. Vgl. außer den klassischen Arbeiten von H. Loewe und Xavier Léon das Buch von G. Gurvitsch, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Tübingen 1923.

2) Vgl. unsere Arbeit, *L'idée de Dieu dans la philosophie de S. Anselme*, p. 132 ff. und 152 ff.

Digitized by Google

Charakter des Absoluten und den wesenhaft begrenzten und relativen Charakter des rationalen Denkens aus.

Es ist leicht, das göttliche Nichts, das *nihil a quo omnia*, von diesem andern Nichts zu unterscheiden, aus dem alles geschaffen ist und aus dem doch *nihil fit*, aus dem nichts hervorgeht und in dessen Abgrund doch alles wieder zurückzusinken strebt. Man kann es deutlich machen, daß das eine über dem Sein und dem Denken steht, während das andere — das wirkliche Nichts, unter ihm steht[1]). Aber so wohlbegründet diese Unterscheidung sein mag, sie bleibt für das begriffliche Denken an und für sich völlig undefinierbar. Für die Vernunft sind die beiden „Nichts", das dem Sein überlegene und das dem Sein unterlegene, absolut identisch, weil sie in gleicher Weise „außer ihr" sind. Ihre Unterscheidung ist, wenn überhaupt, so nur durch Mittel möglich, die selber „außerhalb" der Kategorien des rationalen Denkens liegen: sei es durch den Begriff der Denkrichtung, oder durch den des Wertes, oder durch die mystische Erfahrung in einer ihrer Formen[2]). Und jedesmal müssen wir eine Art des Begreifens, der Anschauung oder der Erfahrung herbeiziehen, die den engen Rahmen der Vernunft überschreitet.

Die Schwierigkeit bleibt also völlig bestehen. Das Problem ist gestellt, aber noch nicht gelöst. Die bejahende Theologie der verneinenden unterordnen heißt, das Sein dem Absoluten unterordnen oder, wenn man es lieber will, heißt feststellen, daß oberhalb der Grenze, zu der uns die *via eminentiae* führt — welche Grenze sich das Sein oder das Eine oder das Gute, Gott oder Natur nennt — und die als die produktive und schöpferische Quelle des Seins erscheint, das wahre Absolute oder das göttliche Nichts anzusetzen ist, das selber Ursprung und Quelle von dem allen ist. Aber welche Beziehungen soll man jetzt aufstellen zwischen diesem Absoluten, das als solches das rationale Denken und Sein transzendiert, und diesem rationalen Sein, das aus ihm hervorgegangen ist[3])?

---

1) So hat es Johannes Scotus Eriugena mit aller wünschenswerten Klarheit zur Darstellung gebracht. Vgl. *De divisione Naturae*, Migne, P. L. CXXII, col. 510 D; 681 A; 825 C.

2) Es sei uns erlaubt auf einen schon öfter von uns benützten Vergleich zurückzukommen: wenn wir das Ganze aller Bruchteile zwischen Eins und Null betrachten, und unser Universum in dieses Ganze eingeschlossen denken, so werden Eins und Null gleicherweise außerhalb des Ganzen fallen. Ebenso stehen das Nichts und das Unendliche außerhalb aller endlichen Größen, die unsere Welt zusammensetzen.

3) Die Lösung Boehmes — hierin aufgenommen durch den deutschen Idealismus — wird darin bestehen, daß er als Erklärungsprinzip die Ausdrucks-

Digitized by Google

Bekannt ist die neuplatonische Lösung, die darin besteht, aufeinanderfolgende Hypostasen oder Emanationen des Absoluten anzusetzen. Ebenso ist die Lösung der deutschen Mystik bekannt, die zwischen dem Absoluten in sich selber, der *Deitas*, dem „göttlichen Nichts", der „stillen Wüste der Gottheit" und Gott selber unterscheidet; zwischen der absoluten, nicht geschaffnen und nicht schöpferischen Gottheit und dem Schöpfergott, der in dieser Hinsicht der Kreatur, der Welt und der Seele korrelativ ist[1]).

Dieselbe Idee findet sich unter einem etwas veränderten Aspekt bei den protestantischen Mystikern Sebastian Franck oder Valentin Weigel. Gott in sich selbst, die unbestimmbare Gottheit Meister Eckhart's oder der „Deutschen Theologie"[2]), handelt nicht, schafft nicht. Die Gottheit hat weder Natur, noch Willen. Sie besitzt keine Eigenschaft, und nichts kann von ihr ausgesagt werden. Nur in einem *respektiven* Sinne, nur in bezug auf uns, auf die Kreatur, erscheint sie als Kraft, Macht, Willen oder Tat. Und auch hier noch bleiben zwei Auffassungen möglich: die eine, nach der Gott, „in sich selber" einzig und allein als Gottheit existiert, unfähig sich aus seiner unbestimmten Wesenheit zu erheben, und Gott nur für die menschliche Vorstellung ist (so versteht es öfter Sebastian Franck[3])); die andere, nach der Gott, „in sich" und absolut genommen die absolut unbestimmte Wesenheit, nur durch die Beziehung auf die Kreatur (also relativ genommen) und insofern er wirklich ihr Schöpfer ist[4]), der bestimmte Gott, den die *via positionis* fordert, ist oder wird. Es bleibt dann zu erklären,

---

beziehung in allen ihren Formen ansetzt. Der Vorteil dieser Methode liegt in der impliziten Ansetzung des Unterschiedes zwischen dem Ausgedrückten und seiner Manifestation: vgl. *De Signatura Rerum*, cap. VII, 13; und *ibid.*, cap. — 8, 1: „Die Schöpfung oder ganze *Creation* ist nichts anderes als eine Offenbarung des allwesenden, unergründlichen Gottes: alles was Er in seiner ewigen, uranfänglichen Gebärung und Regiment ist, dessen ist auch die Schöpfung, aber nicht in der Allmacht und Kraft, sondern als ein Apfel auf dem Baum wächset, der ist nicht der Baum selber, sondern wächset aus Kraft des Baumes."

1) Vgl. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris 1900, p. 175.

2) Es ist zu bemerken, daß Sebastian Franck eine lateinische Paraphrase zur deutschen Theologie gemacht hat (vgl. A. Hegler, *Sebastian Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie*, Tübingen 1901) und daß Valentin Weigel eine Einleitung (Kurzer Bericht und Anleitung) zu eben dieser *Deutschen Theologie* geschrieben hatte.

3) Vgl. S. Franck, *Paradoxa*, Jena 1909, § 23: „Gott, der selbständige, unbewegliche, unwandelbare Gott ist ..... willenlos, affektlos, begierdelos ....."

4) Vgl. V. Weigel, *Studium Universale*, Halle 1617, cap. V, p. 3 und *Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes*, ap. A. Israel, *V. Weigels Leben und Schriften*,

Digitized by Google

wie und warum die unbestimmte Gottheit (das Absolute, das göttliche Nichts) Schöpfergott wird; warum sie aus ihrer Absolutheit ausgeht und eine Kreatur und Natur setzt; warum sie diese Korrelation zwischen Schöpfer und geschaffenem Sein anzieht und ebenso, wie diese innere Determination begriffen und erklärt werden kann.

Genau dieses Problem stellt sich Jakob Boehme, und sein Bemühen, die immanente Zeugung Gottes zu beschreiben, ist nichts anderes als ein Versuch, dieses zentrale metaphysische Problem zu lösen, das Problem des Absoluten. Ausgehend von der unbestimmten Gottheit, dem göttlichen Nichts, sucht Boehme Gott zu erreichen.

Boehme ist zu gläubig und zu wenig Philosoph, um ernsthaft einen Beweis von der Existenz Gottes zu versuchen[1]). Was ihn interessiert, ist, um scholastische Ausdrücke zu gebrauchen, *quid sit Deus* und nicht *an sit*. Kann man übrigens ernsthaft an der Existenz Gottes zweifeln? Wird nicht die natürliche Vernunft unwillkürlich dazu geführt, Gott als Quelle und Grundlage der Natur anzusetzen? In der Tat bedarf doch alles, was ist, eines Grundes und einer Ursache. Indem wir nun von der Ursache zur Wirkung aufsteigen, werden wir schließlich zu den letzten Ursachen kommen, die den Gang des Weltalls regieren, zu den Sternen, die, wie man sagt, alles in der Welt bestimmen. Stellt man sich dasselbe Problem in bezug auf die Sterne und ist man nicht ganz verblendet, wie es die Heiden waren, so kann man sehen, daß die Sterne als Kreaturen selber nach einem Fundament „rufen", das nichts anderes sein kann als Gott[2]). In Wahrheit leugneten auch die Heiden die Existenz Gottes nicht. Sie glaubten fest an dieselbe. Sie begingen nur einen Irrtum in bezug auf Gottes Wesenheit. Sie glaubten, daß die sichtbare Welt die einzig wirkliche sei und, da sie sich eine übernatürliche Welt nicht vorstellen konnten, identifizierten sie Gott und die Sonne, indem sie übrigens der Sonne und der Natur den Charakter der Ewigkeit und damit gerade den eigentümlichen Charakter Gottes zuschrieben. Es war ja augen-

---

Zschoppau 1888, S. 97: „Absolute allein und für sich selbst ist und bleibt Gott personloss, zeitloss, stelloss, wirkloss, willloss, affektloss .... wirket nichts, will auch nichts" usw., ebenso S. 122: „Aber respektive, in, mit und durch die Creatur wird er persönlich, wirklich, willende, begehrende, nimmt Affekt an sich . . . ."

1) Wir haben an anderer Stelle (l. c. p. 277) den Gottesbeweis betrachtet, den Boehme in *De Triplici Vita* entwickelt, der von der Begierde Gottes ausgeht, um bei seiner Existenz zu münden. Das Thema ist im Grunde klassisch und man kann es, wenn auch unter einer anderen Form, bis zu Augustin und Plotin verfolgen.

2) Cf. l. c., p. 84 und *Mysterium Magnum* VI, 7; *De Signatura Rerum* IV, 3. XIV, 11; *De Electione Gratiae* V, 13—16.

Digitized by Google

scheinlich ein schwerwiegender Irrtum, Gott und die Natur dieser Welt miteinander zu vermengen. Trotzdem scheint es Boehme entschuldbar zu finden. Ist nicht „die Natur und die Kreatur", das heißt die geschaffene Natur, ein Ausdruck Gottes, und muß man nicht diese weisen Heiden entschuldigen, die, voll von Bewunderung für diese Manifestation göttlicher Wesenheit, dahin gekommen sind, sie zu vergöttlichen [1])?

Wie dem nun auch sei, für Boehme ist es jedenfalls evident, daß die Natur nicht Gott ist, dieser Gott, der unendlich höher steht als die Natur. Andererseits ist es evident, daß die Natur im letzten Betracht aus Gott hervorgeht, daß Gott ihre produktive Quelle ist, durch die sie gezeugt und hervorgebracht wurde. Folglich können wir von der Natur und der Kreatur zu Gott aufsteigen, weil sich alles, was sich in der Natur und in der Kreatur findet, auch in Gott finden muß.

Aus Nichts geht Nichts hervor [2]), und alles geht aus Gott hervor [2]). Aber auf diese Weise werden wir immer nur dahin kommen, von Gott soviel zu erkennen, als sich in der Natur und der Kreatur offenbart. Es ist aber klar, daß sich sein eigenes Wesen nicht in der Natur- und Kreatursetzenden Funktion erschöpfen kann. Gott ist augenscheinlich etwas „in sich", „außerhalb" und unabhängig von der Natur und Kreatur [3]). Aber was ist er?

Die Antwort Boehmes ist klar: Nimm die Natur und die Kreatur fort und was bleibt, ist Gott in sich [4]). Was, wenn wir uns nicht irren, heißen soll: abstrahiere von allem, was in Gott korrelativ zu seiner schöpferischen und natursetzenden Tätigkeit gegeben ist; setze voraus, daß Gott nicht schafft oder daß die Schöpfung untergegangen ist: und Gott wird bleiben, was er ist und was er gewesen ist vor der Schöpfung der Welt. Die schöpferische Funktion ist ihm, in gewissem Sinne, äußerlich und außerwesentlich [5]).

---

1) Cf. p. 105. Cf. auch *Quaes. Theos.* qu. VI, 18; *Clavis* 46; *Mysterium Magnum* XI, 36: „Dieses haben die weisen Heiden vermerkt und sie vor Gott geehret, weil ihnen der wahre Gott, der außer aller Natur in sich selber wohnet, nicht bekannt war", und *Sex Puncta Theosophica* V, 13: „diese Welt ..... einen eignen Naturgott hat ..... als nämlich die Sonne ....."

2) Cf. p. 183; *Sex Puncta Theosophica* II, 15; *De Signatura Rerum* III, 35. IX, 1; *De Electione Gratiae* II, 20; *Mysterium Magnum* XI, 9; *Kurzer Extrakt* 1.

3) „Gott außerhalb der Natur und Creatur". Cf. *De Electione Gratiae* I, 16; *Mysterium Magnum* LX, 38; *Sex Puncta Theosophica* I, 9. I, 30; *De Signatura Rerum* cap. III, 2: „Außer der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts, denn außer der Natur ist das Nichts."

4) Cf. *De Electione Gratiae* I, 21: „nim weg Natur und Creatur ..."

5) Cf. *De Signatura Rerum* XVI, 2.

Digitized by Google

Andererseits aber ist es klar, daß es gerade die geschaffene Natur ist, die uns zu Gott als ihrem Schöpfer und Fundament wieder aufsteigen läßt. Wenn es keine geschaffene Natur gäbe — vorausgesetzt, wir wären dann noch vorhanden, um eine solche Frage stellen zu können — so hätten wir niemals etwas von Gott gewußt [1]). — Das ist vollkommen richtig, antwortet Boehme. Wenn sich Gott nicht in der Natur ausdrückte, wenn er nicht schaffen würde und ewig „in sich" bliebe, ohne sich zu offenbaren, dann wüßten wir von ihm absolut nichts [2]). Und doch ist die Antwort, die ich gegeben habe, vollkommen richtig. Um so schlimmer für Euch, wenn Ihr dieses Gedankensprunges nicht fähig seid. — Aber wenn wir die Natur und Kreatur fortnehmen, dann bleibt uns absolut nichts, und Gott wird uns ewig ein Geheimnis bleiben. — Das ist wiederum wahr, antwortet Boehme. Gott ist in sich selbst, von der Schöpfung aus gesehen, ein Nichts. Und außerhalb der Natur und der Kreatur ist er ein ewiges *Mysterium*, ewig unfaßbar und undurchdringbar für die natürliche Vernunft [3]).

Gott ist ein *Mysterium*, er ist selbst *das Mysterium*, das große *Mysterium, Mysterium Magnum* [4]). Das ist allerdings eine Definition Gottes, die zunächst recht entmutigend erscheint. Sie ist trotzdem vollkommen richtig: Gott, so wie er *an sich selber* ist, bleibt evidentermaßen ewig unfaßbar für die Vernunft und das aus mehr als einem Gesichtspunkt. In der Tat, „Gott in sich", „außerhalb der Natur und der Kreatur", ist offenbar Gott nicht, insofern er sich enthüllt, sondern insofern er sich nicht enthüllt und nicht manifestiert. Er ist der unoffenbare Gott. Ist es nicht widerspruchsvoll, ihn trotzdem erkennen zu wollen? Ist es nicht andererseits natürlich, daß die

1) Cf. *De Electione Gratiae* IX, 12; *ibid.* II, 28. Gichtel faßt diesen Text folgendermaßen zusammen: „Gott wäre ohne die Natur nicht offenbar"; *De Testamento Christi S. Baptism.* I, 1; cap. I, 2.

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica*, Vorrede; *Mysterium Magnum* LXVIII, 19.

3) Cf. *Clavis specialis* 1: „Gott ist Nichts gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles"; *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 13: „Gott ... wird darum ein Nichts genannt, daß er unbegreiflich und unaussprechlich ist"; *Mysterium Magnum* LX, 38: „Gott hat außer der Natur und Creatur keinen Namen." Cf. auch *Clavis*, Vorrede.

4) Cf. *De Electione Gratiae* II, 21 ff.; *Sex Puncta Mystica* VI, 2: „*Mysterium Magnum* ist nichts als die Verborgenheit der Gottheit, mit dem Wesen aller Wesen"; *De Signatura Rerum* III, 2, n. 1; *Mysterium Pansophicum* V, 5. 6; *Clavis* VI, 20: „Das *Mysterium Magnum* ist ein *Subjektum* der Weisheit .... im *Mysterio Magno* urständet die ewige Natur"; ebenda 23: „*Mysterium Magnum* oder *Chaos*"; *De Signatura Rerum* XVI, 30; Der Titel des großen Werkes Boehmes ist: *Mysterium Magnum.*

Digitized by Google

natürliche Vernunft unfähig ist, Gott zu ergreifen und zu verstehen[1])? Gott begreifen[2]), heißt das nicht schon nach dem reinen Wortsinn: Gott umfassen, begrenzen, begrifflich festlegen, ihn, der doch schon seiner eigenen Definition nach kein Ende, keine Bestimmung, keine Grenze haben kann? Und wie will man das „umfassen" und „begreifen", was seinem Wesen nach durch nichts anderes umfaßt, begriffen und umgriffen werden kann als durch sich selbst[3])? Die natürliche Vernunft kann offenhar nicht auf das Erkennen von Etwas Anspruch erheben, das als unendliches der Natur überlegen ist. Und wenn sie Gott noch erkennen kann, insofern er sich in der Natur manifestiert, kann sie ihn genau dort, wo er sich nicht manifestiert, gewiß nicht erkennen[4]).

Muß man daraus schließen, daß uns jede Erkenntnis Gottes oder wenigstens jede Erkenntnis Gottes in seinem ihm eigenen Wesen ewig untersagt ist? Müssen wir die Haltung der orthodoxen Lutheraner annehmen, die jede Spekulation über die göttliche Wesenheit als fruchtlos und gefährlich untersagen und sich an den Buchstaben der Offenbarung halten, wie er in der heiligen Schrift gegeben ist[5])?

---

1) Die natürliche Vernunft gehört zu „dieser Welt" und stammt aus dem Sterngeist dieser Welt oder auch aus dem dritten Prinzip; sie ist ein Fragment des Verstandes und kann ihren natürlichen Bezirk, nämlich den des begrenzten, fragmentarischen Seins, nicht überschreiten. Cf. *De Signatura Rerum* XIII, 5: „Der vernünftige (Geist) urständet im Gestirne, aber der Verstand kommt alleine von Gott"; *Ep. Theos.* LV, 4: „Das Vernunftforschen gehet nur bis in sein *Astrum* der äußeren Welt, daraus die Vernunft urständet."

2) Der Terminus be-greifen behält bei Boehme etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung, g r e i f e n, u m g r e i f e n.

3) Cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. I, 1: „Gott . . . . ist tieffer als sich ein Gedanke schwingen mag; ja wan man hundert tausend Jahre aneinander Zahlen ausspreche von seiner Größe und Tieffe, so hätte man doch nicht angefangen, seine Tieffe auszusprechen, dan Er ist die Unendlichkeit. Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich; aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden."

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XLIII, 3: „Alsoweit ist die Vernunft kommen, mehr weiß sie nicht, was Gott und wo Gott sey? Sie weiß nicht, daß Er alles Wesen ist und durch alles Wesen wohnet und keine Stätte besitzet, auch keinen Ort noch Raum darf zur Wohnung und daß Er, soviel Er Gott heißet, doch kein Wesen ist, sondern gegen dem Wesen gleich als ein Nichts ist, und da Er doch durch alles ist und sich selber dem Wesen wirkende einergibt, gleichwie die Sonnenkraft der Frucht, aber nicht von außen hinein, sondern von innen heraus wirket zu seiner Selbst-Offenbarung mit der Creatur und ihrem Leben, und daß die Natur und Creatur seine Offenbarung ist; so sie dieses recht verstünde, so hätte sie allhie keine weitere Frage"; cf. *Clavis*, Vorrede.

5) Cf. l. c., p. 170.

Digitized by Google

Nein, denkt Boehme, denn, wenn man alle Spekulation aufgibt, so wird man niemals etwas von der heiligen Schrift verstehen, so wie es übrigens das Beispiel der Lutheraner selbst beweist, die den darin verborgenen Sinn, den geistlichen, den tieferen[1]) Sinn nicht erfassen. Die natürliche Vernunft versteht nicht mehr von der Schrift als sie von Gott versteht. Im Grunde versteht die natürliche Vernunft überhaupt nicht viel; aber der Mensch besitzt ein höheres Vermögen, den Verstand, der es ihm möglich machen kann — nicht das *Mysterium* zu unterdrücken und auszumerzen, was ein illusorisches Unternehmen wäre, sondern es zu durchdringen[2]).

Die göttliche Wesenheit (Gott in sich) und sogar sein Sein und sein Leben sind ein *Mysterium*, aber es ist ja keineswegs das einzige *Mysterium*, das die Vernunft vor sich findet[3]). In der Tat, wir sind sozusagen von allen Seiten vom Geheimnis umgeben; mit unseren Wurzeln stecken wir darin; unser Leben, unser Geist, unser Denken sind in das Geheimnis eingetaucht und gebadet in Geheimnis[4]). Das göttliche Leben ist mysteriös, gewiß. Aber es ist nicht genau so das

1) Cf. *De Testamentis Christi*, Vorrede 23: „Hierzu gehöret nun nicht große Kunst oder Wissenschaft, sondern nur kindliche Einfalt und Demuht. Der Bauer ist deme so nahe als der Doctor, sie müssen alle in die Einfalt Christi in Gehorsam treten, und mit dem verlornen Sohne und Zöllner in Tempel kommen. Es ist kein anderer Weg dazu." Die Lutheraner — die Orthodoxen im allgemeinen — geben sich mit dem Buchstaben zufrieden; und das ist gerade der Grund, weshalb sie ihn nicht verstehen und sich in verschiedenen Meinungen verlieren; um den Buchstaben zu verstehen, muß man über ihn hinausgehen und den Geist erlangen. Cf. *Mysterium Magnum* LX, 48: „Dieser Streit um die Buchstaben ist wol recht die verwirrete Zunge auf dem hohen Turme der Kinder Nimrods zu Babel; dan derselbe hohe Thurm ist eine Figur der Fakultäten der hohen Schulen, da die einige Göttliche Zunge verwirret und in viel Sprachen verkehrt wird, das ein Volk das ander nicht verstehet, daß man um den Gott zanket, in dem wir leben und sind, dadurch doch ja das Reich der Natur in seinen Wundern offenbar, und in figürliche Wunder gebracht wird", und *De Testamento Christi S. Baptism.* 1, II, cap. I, 28: „Aller Streit kommt daher, daß man denselben Himmel, darinnen Christus zur Rechten Gottes sitzet, nicht verstehet, daß er in der Welt sey, daß die Welt im Himmel stehe, und der Himmel in der Welt, und ineinander sind wie Tag und Nacht."

2) Cf. *Mysterium Magnum*, Einleitung 6, 7. Über die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand cf. *Mysterium Magnum*, cap. LXVIII, 19.

3) So *De Electione Gratiae* II, 21: *Mysterium* der ewigen Natur; *ibid.* II, 24: *Mysterium* der zeitlichen Natur; *ibid.* II, 25: *Mysterium* dieser Welt; *Mysterium Magnum* IV, 13: Geistlich *Mysterium* der Lichtwelt; *De Electione Gratiae* VIII, 25: *Mysterium* der Seele; *ibid.* VIII, 26: das äußere *Mysterium*; *ibid.* VIII, 25: das innere *Mysterium*.

4) *Sex Puncta Mystica* VI, 2: „Und gehet ein *Mysterium* aus dem andern." Martin Ruhland, *Lexicon Alchemiae*, s. v.: *Mysterium Magnum est prima omnium*

Digitized by Google

Leben der ewigen Natur ein *Mysterium*? Die Schöpfung, die Entstehung der Welt ist ein *Mysterium*; wie könnte die Vernunft begreifen, daß da, wo nichts war, etwas ist[1])? Und dieses Geheimnis ist keineswegs nur ein einst geschehenes Faktum; es erneuert und wiederholt sich alle Tage und jeden Augenblick vor uns und in uns[2]). Der Übergang von einem zum andern, die Tatsache, daß das Eine sich teilt und verdoppelt, indem es doch e i n s bleibt, daß das eine ein anderes wird und doch es selbst bleibt, ist offenbar ein *Mysterium*[3]): und doch sehen wir es sich alle Tage vor uns und in uns erfüllen.

Ist nicht das Leben selbst, dieser große Magier, das Irgend etwas da erscheinen läßt, wo nichts gewesen war, das macht, daß der Keim zur Pflanze wird, und daß die Pflanze ihre Wesenheit in der von ihr hervorgebrachten Blüte enthüllt, ist nicht dieses Leben selbst das wahrhafte *Mysterium*, das wir überall finden[4])?

Und wir, sind wir nicht ein Geheimnis für uns selbst[5])? Was gibt es Dunkleres als unser Leben, von der Geburt an bis zum Tode, und was ist uns doch zugleich näher und unmittelbarer als unser eigenes Leben? Es ist undurchdringbar für die Vernunft, das ist gewiß. Aber hat nicht die Vernunft selber ihre Quelle und ihre Wurzel im *Mysterium*; sind nicht das Leben des Geistes und des Denkens, wenn man nur darauf achtet, selber *Mysterien* für die Vernunft? Denn wie vermag ein Etwas etwas Anderes auszudrücken, wie ein Gedanke sich in Worten zu kleiden, die seinen Sinn wiedergeben? Wie kann das Wort von Jemandem verstanden werden, der ihm zuhört? Wie entstehen die Gedanken in unserm Geist und wie vermag sie die Einbildungskraft in Bildern zu formen und darzustellen? — das alles bleibt notwendig mysteriös[6]). Sind indessen nicht Wort, Gedanke, Geist gleichbedeutend mit Klarheit, Licht, Offenbarung und Bewußtsein?

---

rerum materia. Cf. Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, Werke, herausgegeben von Huser, Bd. VIII, S. 1—2, 4—7, 28—29; *De Elemento Aeris*, *ibid.* S. 58—59.

1) Cf. *De Signatura Rerum* VI, 8: „Das Große *Mysterium* wie es urständet; Dan Gott hat alle Dinge aus Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist er selber."

2) Cf. *Mysterium Magnum* XI, 9, 26; *Clavis* 96.

3) Cf. schon *De Triplici Vita*, cap. XIII, 31 und *Sex Puncta Theosophica*, Einleitung.

4) *Mysterium* = *Chaos*; cf. *Clavis* 23.

5) Cf. *Epistolae Theosophicae* XX, 3.

6) Cf. *Clavis* 19: „Sie (die Weisheit) ist das große *Mysterium* Göttlicher Art, den in ihr werden die Kräfte, Farben und Tugenden offenbar . . . . sie ist das rechte Göttliche *Chaos* als eine Göttliche *Imagination*."

Digitized by Google

Wenn nun alles um uns herum Geheimnis ist, wenn das *Mysterium* Wesen und Fundament der Welt, des Lebens, unserer selbst, ja unserer Vernunft ausmacht, sollte man dann nicht kurz entschlossen das *Mysterium*, anstatt es zu eliminieren, als Mittelpunkt des Systems ansetzen, es zum Erklärungsprinzip par excellence machen? Wenn uns dieses *Mysterium*, das in uns ist, das wir selber sind, bekannt würde, hätten wir dann nicht mit einem Schlage den „Schlüssel des Großen *Mysteriums*" gefunden[1])? Der Mensch ist in Wahrheit nicht isoliert in der Natur; er hat teil daran, er nimmt am Leben des Universums teil; das kosmische Leben (das Leben und die Natur dieser Welt), das spirituelle Leben und das göttliche Leben reflektieren sich in ihm[2]). Ist nicht der Mensch, dieser und jener Welt angehörend, in sich selbst Bild und Abbild sowohl des Universums sowie auch Gottes, wie es uns zum Überfluß die Schrift in ihren ausdrücklichsten Texten bestätigt[3])? Haben wir übrigens nicht neben der Schrift die direkte Erfahrung unserer durch das geistige Licht erleuchteten Seele, ein zugleich inneres und göttliches Licht, das uns vor uns selbst aufdeckt, und das uns Gott entdeckt und entschleiert in demselben Moment, wo es uns uns selbst entschleiert[4])? Es ist in der Tat nur zu natürlich, daß wir uns selbst ein Geheimnis sind, daß wir weder unsere eigene Lebensentstehung noch die Entstehung der Vernunft in uns begreifen können. Die natürliche Vernunft, so würden wir heute sagen, ist eine auf die äußere Natur und nicht auf sie selbst zurückbezogene Anschauung[6]). Das natürliche Bewußtsein gibt uns nur das oberflächliche und äußere Ich des äußeren Lebens, und nicht das tiefe und wahre Ich, das unsere eigentliche Wesenheit ist[7]).

---

1) Cf. *Epistolae Theosophicae* XX, 3; É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, p. 13.

2) Der Mensch ist Mikrokosmos und Mikrotheos. Cf. l. c., S. 98, und *Tabulae Principiorum*, tab. III. Er ist „die drei Prinzipien", cf. *Mysterium Magnum* XXXII, 6: „Dan ein jeder Mensch hat diese drei Welten an und in sich"; *ibid.* XI, 20: „Der Mensch hat allein einen dreifachen Leib und Geist."

3) Cf. *Mysterium Magnum* XV, 10 und *Sex Puncta Theosophica* VII, 30: „Also ist der Mensch nach der Person das große *Mysterium* in den drei Welten."

4) Cf. *De Aequanimitate* I, 21; *De Vita Mentali* 42, 43; *Theoscopia* I, 6.

5) Cf. *Theoscopia* I, 2.

6) *Sex Puncta Theosophica* VII, 14: „Die äußere Vernunft meinet, wenn das äußere Auge sehe, so ist es gut, es sei sonst kein Sehen mehr"; *ibid.* 21: „Die äußere Vernunft weiß nicht mehr von der Seelen Urstand als eine Kuh von einer neuen Stalltür .... und .... trachtet nach dem was die äußere Welt hat." *Theoscopia* I, 6.

7) *Apologia contra Balth. Tilken* I, 369: „Und derselbe Funke hat die göttliche Wesenheit ..... und darinnen die Weisheit mit der Himmlischen Tinktur." Cf. *Mysterium Magnum* XXXVI, 50.

Digitized by Google

Man muß zu sich selber zurückkehren, man muß sein eigenes tiefes Zentrum, sein geistiges Ich wiederfinden und wiederbeleben. Es ist notwendig, daß sich der Mensch auf sich selber zurückzieht, daß er aufhört, dieses äußere fragmentarische Leben zu leben und sich selber ein Fragment zu sein. Dieses fragmentarische und zerstückelnde Licht, das die lebendige Einheit des Geistes in eine aufeinanderfolgende Mehrheit isolierter Momente teilt, muß ausgelöscht werden; denn es ist die Vernunft, dieses Fragment des Verstandes, und es ist das äußere Ich, dieses Fragment des wahren Ich, die den Menschen verhindern, sich selbst zu sehen und zu erkennen[1]). Er muß sich umschaffen und zu einer neuen Geburt bringen, damit das geistige Licht, das gewöhnlich durch die natürliche Vernunft verdunkelt ist, ihn fähig mache, seiner eigenen Geburt, der Geburt der Vernunft in ihm und des äußeren Ich, „im Geist" beizuwohnen[2]). Dann wird er das Geheimnis seines Seins im eigenen Denken abrollen und sich enthüllen sehen[3]). Auf diese Weise werden wir dann den mysteriösen Grund unseres Seins und unseres Lebens vor unserem Bewußtsein erstehen sehen; und weil das geistige Licht, das sich in uns entzünden wird, nichts anderes ist als die geistige Inkarnation, die Geburt Gottes in der Seele, so werden wir hierin zur Teilnahme am göttlichen Leben gelangen, das sich in uns ausdrückt und enthüllt[4]).

Wir ergreifen jetzt in uns selbst das große Gesetz des Seins: alles Sein strebt in Wahrheit nach dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Alles Sein ist wesenhaft Wunsch nach Offenbarung und Enthüllung und das Sein selber ist nichts anderes als eine Manifestation (*ad extra*) seiner eigenen Wesenheit[5]). Das *Mysterium* liegt auf dem Grunde alles Seins, aber das Wesen des *Mysteriums* ist seine Manifestation; das *Mysterium* bleibt *Mysterium*, aber es sucht sich notwendig durch sich selbst zu enthüllen. Das Leben ist *Mysterium*, aber es ist eben gerade ein solches *Mysterium*, das sich verwirklicht, indem es sich offenhart. Das Leben der Welt steht in der Offenbarung ihrer Wesenheit, und die Gesetze des Seins sind Gesetze der Selbst-Enthüllung.

Welches nun auch immer diese Gesetze und diese Bedingungen sein mögen — und es sind deren zahlreiche —, so ist es klar, daß

---

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* IX, 2.

2) Cf. *Apologia contra Balth. Tilken* I, 367; II, 16. 172.

3) Cf. *Epistolae Theosophicae* XVI, 6 u. folg.; XXXV, 5 u. folg.; *Anti-Stifelius* II, 85 u. folg.

4) Cf. *De Electione Gratiae* IX, 34; XII, 16 u. folg.

5) Cf. *Mysterium Pansophicum* I u. II; *Mysterium Magnum* L, 50.

Digitized by Google

das göttliche Wesen sie alle verwirklichen muß. Und da die wesentliche Triebkraft des Seins[1]) dahin zielt, das vollkommene und absolute Selbstbewußtsein zu verwirklichen, das heißt die vollkommene Persönlichkeit, so können wir sagen, daß die ganze Theologie Boehmes eine Analyse ist der „Bedingungen für die Möglichkeit einer absoluten Person“[2]).

Der Personalismus ist also ein wesentlicher Charakter der Lehre Jakob Boehmes. Dieser Zug ist von Wichtigkeit. Weil er, mit sehr wenigen Ausnahmen[3]), von den Darstellern und Kommentatoren der Lehre des theosophischen Schuhmachers vernachlässigt wurde, haben sie sich in die Unmöglichkeit versetzt, den Fortgang seiner Gedanken zu verstehen, den Sinn seiner Dialektik und den Zusammenhang seiner Anschauungen mit denjenigen seiner unmittelbaren und weiteren Vorläufer. Fast immer wird uns Boehme als Nachfolger und Fortsetzer der deutschen Mystik des Mittelalters[4]) vorgestellt, als ein Nacheiferer der spiritualistischen Mystik der Reformation[5]) und als ein Schüler von der naturalistischen Mystik der Renaissance[6]). Wenn es nun auch evident ist, daß Jakob Boehme dem Einfluß von Paracelsus, Weigel und Franck unterworfen war und daß er die Lehre der „Deutschen Theologie“ tief durchkostet hat, so ist es unserer Meinung nach nicht weniger wahr, daß sich seine eigene Auffassung — bis zu einem gewissen Grade wenigstens — in einer kritischen Opposition zu diesen Lehren herausgebildet hat.

„Die Metaphysik“ — hat ein großer Metaphysiker gesagt — „ist das Auffinden von schlechten Gründen für das, was wir instinktiv

1) Wir sind gezwungen, einen äquivoken Gebrauch von dem Terminus „Sein“ zu machen: 1. sofern es das Produkt und die Verdichtung des dynamischen Werdens ist, das es setzt; 2. sofern es das Wesen dieses Werdens selbst ist.

2) Cf. É. Boutroux, *Le philosophe allemand Jacob Boehme*, p. 16—17.

3) F. v. Baader, Hamberger, M. Martensen, É. Boutroux und H. Bornkamm ausgenommen, haben alle anderen Darsteller von Boehme diesen Fehler begangen. M. Hankammer, der den Personalismus Boehmes wohl bemerkt hat, sieht darin nur ein traditionelles Element der christlichen Gottesauffassung, von dem sich Boehme allmählich befreite. Das genaue Gegenteil davon ist richtig.

4) So H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, Heidelberg 1903, S. 555 ff.

5) So G. F. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835, S. 557 ff. und *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung*, Tübingen 1834, Bd. III, S. 261 f.

6) So M. Carrière, *Die Philosophische Weltanschauung des Reformationszeit*, etc., Stuttgart 1847, S. 607 ff.; J. Erdmann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1896, Bd. I, p. 532 ff.; Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1904, S. 107 ff.; Deussen, *Jacob Boehme*, Leipzig 1922.

Digitized by Google

glauben“ [1]). Instinkt, Intuition — auf den Namen kommt es nicht an; was Boehme glaubt vor aller Doktrin, was er sucht, wozu seine ganze Lehre als Rechtfertigung dienen soll, ist dieses Eine, daß Gott ein persönliches Wesen ist. Oder vielmehr noch, daß er eine Person ist, eine lebendige selbstbewußte Person, eine handelnde Person, eine vollkommene Person [2]).

Und deshalb sehen wir Jakob Boehme den Definitionen und Doktrinen der zeitgenössischen und klassischen Mystik immer diese eine Frage [3]) implizite entgegenstellen: Ist euer Gott, — so scheint er zu sagen, indem er, öfter wörtlich, Definitionen aufgreift, die er bei Weigel oder Franck oder in der „Deutschen Theologie“ findet [4]) —, ist euer Gott eine Person? Hat Er Selbstbewußtsein? Hat Er Leben? Und wenn seine Analyse ihm zeigt, daß die Bedingungen des Selbstbewußtseins und des Lebens nicht erfüllt sind, so verwirft Boehme die provisorische Definition, die Hypothese, wie man sagen könnte, die er einen Augenblick angenommen [5]) hat.

Das ist die klassische Dialektik der *apophatischen* und *kataphatischen* Theologien, wird man sagen. Gewiß, aber beachten wir wohl: Boehme verwirft die provisorischen Bestimmtheiten nicht deshalb, um in dem unendlichen Reichtum des Seins oder des Eins oder des nichtbestimmbaren und nichtdifferenzierten Nichts unterzutauchen. Diese Nicht-Differenziertheit der Mystischen Gottheit — „höher als Gott“ für einen Meister Eckhart [6]) —, diese in ihrer Ewigkeit unbewegliche und unveränderliche Gottheit ist es, die die deutsche Mystik sucht: die Gottheit, die Gott selbst noch transzendent ist. Denn über Gott gilt es noch hinauszugehen, weil er in seiner Korrelation zur menschlichen Seele, zur Welt und zur Kreatur, selbst

---

1) F. H. Bradley: *Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct*; cf. Muirhead, *Contemporary british philosophy*, London 1924, p. 79.

2) Wir gebrauchen den Terminus „Person“ in einem weiteren Sinne als es Boehme tut, der ihn schließlich nur der menschlichen Person und Gott, soweit er an der Menschheit teilhat, zuschreibt. Aber das ist nur ein terminologischer Unterschied.

3) Boehme nennt seine Gegner nicht, aber es ist nicht unmöglich, sie zu erkennen.

4) So z. B. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: Gott ist „in sich selber Naturlos, sowohl Affekt- und Creaturlos“, cf. S. Franck, *Paradoxa*, § 23, und V. Weigel, *Studium Universale*, cap. V, S. 3, *supra* S. 229, n. 3 u. 4.

5) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 4: ..... heißet und ist der einige Gott, welcher sich „in sich selber fasset und findet“.

6) Cf. Meister Eckhart (*Deutsche Mystiker* usw., hrsg. von Pfeiffer, Bd. II, Leipzig 1857), S. 181, 242, 246, 537, 579. Über diesen Begriff der Gott überlegenen Gottheit cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, Paris 1900, p. 170 ff.

Digitized by Google

von Begrenzung, Negation, Nichtsein und Werden befleckt ist[1]). „Gott wird und entwird", sagt Meister Eckhart; er ist der Gottheit unterlegen, die nicht wird.

Gerade diese *Deitas*, die außerhalb aller Bestimmtheiten, außerhalb alles Werdens ist, als oberste Konzeption und Wesenheit anzunehmen, weigert sich Boehme. Diese Konzeption ist für ihn entweder eine Abstraktion der durch sich selber fortgerissenen diskursiven Vernunft oder ein Abstraktionsfehler anderer Art; ein Fehler, der darin besteht, als unabhängige Realität zu „scheiden", zu unterscheiden und darzustellen, was nur eine Phase, nur ein immanentes Entwicklungsmoment Gottes ist. Es ist derselbe Irrtum, den man begeht, wenn man die Quelle oder den Keim einer Entwicklung dem ganzen und konkreten Wesen vorzieht, das dieser Keim hervorbringt oder erzeugt.

1) Wir übersehen nicht, daß man uns den Voluntarismus und Vitalismus Meister Eckhart's entgegenhalten und die berühmten Formulierungen des *sunder warumbe* zitieren könnte (*Deutsche Mystiker*, Bd. II, S. 146) wie ebenso die nicht minder berühmte Stelle: „Swer das Leben fragete tusent jar: Warumbe lebstu, solt ez antwürten, ez spreche nit anders wan: Ich lebe darumbe das ich lebe" sowie die ebenso charakteristischen Aussprüche seiner lateinischen Werke: *Quandam bullitionem sive perfusionem sui in se, fervens et in se ipso se ipsum liquescens et bulliens ..... Vita enim quandam dixit exscaturationem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto quodlibet sui in quodlibet sui, antequam se effundit et ebullit extra* (cf. Denifle, *Meister Eckeharts lateinische Schriften*, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. II, S. 560, Berlin 1887). Man könnte noch andere solche Stellen zitieren (cf. R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha 1923, S. 132—135, und *West-Östliche Mystik*, S. 237—243). Außerdem hat H. Delacroix richtig gesagt (op. cit. S. 172): „tout le système d'Eckhart n'est qu'un effort long et passioné pour mettre la vie et le mouvement dans l'Être lui-même". Es bleibt aber nicht weniger wahr, daß die Mystik Meister Eckhart's eine Mystik der Vergottung ist und der Befreiung der Seele von den Grenzen des Seins und der Endlichkeit; die Eckhartische Seele entrinnt allem, was sie begrenzen könnte (cf. ibid., S. 173), sie entrinnt sich selbst und taucht sich in den unerschöpflichen Abgrund der Gottheit, ohne jemals deren Grund zu finden (den es übrigens nicht gibt). So auch „wan die Seele überkommt (wenn sie über Gott hinauskommt, um sich in die Gottheit zu versenken), so versinket sie immer mehr in den Abgrund der Gottheit, also daß sie nimmer Grund findet" (*Deutsche Mystiker*, Bd. II, S. 501). Ganz anders ist Boehmes Konzeption, ein ganz Anderes sein Bestreben. Wenn er die Befreiung sucht, so ist es nur, um „von der Eitelkeit loszuwerden", und er sucht diese Befreiung in der Bestätigung seiner selbst, in der Verwirklichung seines wahren Ich, seiner ewigen „Idee". Es ist sehr bezeichnend, daß Boehme das klassische und von Luther zur Versinnbildlichung der hypostatischen Union oder der sakramentalen Einheit verwendete Bild von dem zur Weißglut erhitzten Eisen nicht aufnimmt (cf. l. c. S. 156), um daran die Durchdringung des Menschen mit Gott oder die Umgestaltung des Menschen unter der Macht der göttlichen Gnade zu zeigen, sondern im Gegenteil, um sichtbar zu machen, daß der Mensch Mensch bleibt, sowie das Eisen Eisen.

Digitized by Google

Die „Gottheit" ist nur eine Etappe: das erste Moment des göttlichen Lebens, das Moment, das noch „vor" diesem Leben liegt. Denn Gott, der Gott Boehmes, lebt, entwickelt und entfaltet sich. Es ist gerade der Gott, der ewig „wird und entwird", in einem einzigen *nunc aeternitatis* (ewigen Nu). Er ist nicht „außerhalb" der Bewegung: Er umfängt und enthält sie in sich. Er ist nicht „außerhalb" der Zeit in einer Unveränderlichkeit des Nichtseins. Er steht in der lebendigen Ewigkeit des ewigen Lebens, dessen Phasen sozusagen alle gleichzeitig sind. Er entwickelt sich, aber in einer unzeitlichen Entwicklung, die ewig vollendet, ewig anfängt und ewig alle Phasen und alle Etappen der ewigen Selbstzeugung ihres Lebens zugleich (*simul tota*) durchläuft [1]).

Die Gottperson Boehmes ist nicht in reiner Unbestimmtheit des Einsseins „außerhalb" jeder Differenzierung und Ähnlichkeitsbeziehung. Sie enthält in sich jede „Differenz", die ganze Unendlichkeit aller Gegensätze und Unterschiede, die Er ewig überwindet und vereinigt, belebt und in sich zurückführt. Sie ist in der Bewegung, und die Bewegung ist in ihr [2]).

1) Cf. l. c., S. 130 u. 256; *Sex Puncta Theosophica* I, 19: „Also ist das Wesen der Gottheit ..... gleich als ein Rad oder Auge, da der Anfang immer das Ende hat." — 21: „Und ist zugleich der Ungrund der Ewigkeit, der sich in sich selber im Grund erbieret"; *Mysterium Magnum*, *Kurzer Extrakt* 2: „Er hat nichts das er wollen kan als nur sich selber zu einem Grund und Stäte seiner Ichheit; Er hat nichts daß er fassen kan als nur das Ein, darin fasset er sich in eine Ichheit ...."

2) Cf. *Mysterium Magnum* I, 1: „Er gebäret von Ewigkeit zu Ewigkeit sich selber in sich", *ibid.* I, 8: „..... ein in sich selber Wirken, sich selber Gebären und Finden oder Empfinden. ..... Er ist Zeit und Ewigkeit. ...." — *Mysterium Magnum*, *Kurzer Extrakt* 3: „So ist nun der Ausgang ein Geist des unsichtbaren Willens und Wesens, und eine Offenbarung des Ungrundes durch den Grund der Einheit: Durch welchen Ausgang sich der Wille des Ungrundes dem Ungrunde entgegenwirft, als ein *Mysterium* der Allwissenschaft, mit welchem Ausgange die Ursache und Urstand aller Schiedlichkeit der Einheit des einigen unergründlichen Willens durch seinen eignen Grund seiner eingefaßten Selbheit verstanden wird, auch der ewige Anfang der Bewegnis und Ursache des Lebens, welche Bewegung eine immerwährende Lust des Willens ist: Dan der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegnis und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegnis in unendlicher Vielheit stehet, auf Art und Weise, wie das Gemühte eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey da eine solche Tieffe der Vielheit aus dem einigen Gemühte entspringet welche unzählbar sind." Der Gott Boehmes ist also eine *coincidentia oppositorum*, aber nicht in dem Sinne von Nicolaus von Cues oder Valentin Weigel. Für Weigel wie für N. v. Cues ist Gott eine Synthese von Ruhe und Bewegung, weil er im Grunde weder das eine noch das andere ist. Er ist die Quelle von beidem und die gemeinsame Grenze beider Reihen, aber nichtsdestoweniger steht er selbst außerhalb dieser Reihen. Für Boehme ist Gott die Synthese der Gegensätze, weil er sie in sich enthält.

Digitized by Google

Deshalb verfolgt die Dialektik Boehmes zwei miteinander verbundene und sich miteinander verflechtende Wege. Wie wir gesagt haben, beschreibt Boehme „die Bedingungen der Möglichkeit einer absoluten Person"; Bedingungen, welche es dieser Person möglich machen, sich zu realisieren und Selbstbewußtsein zu erlangen. Er beschreibt die inneren und äußeren Unterschiede und Gegensätze, die ganze Struktur dieses göttlichen Organismus. Zu gleicher Zeit aber beschreibt er den Weg, durch welchen Gott über sich hinausgegangen ist und ewig über sich hinausgeht, um sich selber erzeugen und konstituieren zu können; die ewig aufeinanderfolgenden, weil ewig gleichzeitigen Phasen des göttlichen Lebens; die Etappen seiner inneren Entwicklung[1]).

Im einen Fall wie im andern geht Boehme von dem konstituierten[2]) göttlichen Wesen aus, von dem vollendeten, dem konkreten Gott. Und wenn es uns manchmal nur einem dialektischen Aufstieg von unten nach oben beizuwohnen scheint, wo das Weniger das Mehr erzeugt[3]), — täuschen wir uns nicht: diese Dialektik ist nur möglich, weil das „Weniger" das „Mehr" schon enthält, weil, in der „chaotischen" Unbestimmtheit, der Keim „virtuell" schon das konkrete Wesen enthält, das hervorzubringen er berufen ist.

---

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. III, 1: „Günstiger Leser, merke den Sinn recht: wir verstehen nicht mit solcher Beschreibung einen Anfaug der Gottheit, sondern wir zeigen euch die Offenbarung der Gottheit durch die Natur; dan Gott ist ohne Anfang und hat einen ewigen Anfang und ein ewig Ende, das ist Er selber und die Natur der inneren Welt ist im gleichen Wesen von Ewigkeit, wir geben euch dis vom göttlichen Wesen zu verstehen." *De Electione Gratiae*, cap. I, 5: „Als nemlich: Der erste unanfängliche einige Wille, welcher weder Böses noch Gutes ist, gebieret in sich das einige ewige Gute, als einen faslichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich-Ewig; und derselbe andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet; und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit siner selbst."

2) Boehme geht vom Ungrund aus, um bei Gott zu münden; das ist das Ziel, das er beständig in den Augen hat. Und da dieses Ziel der göttlichen Entwicklung das einzig Reale, ja im Grunde das einzig Wichtige ist, so passiert es ihm oft, daß er die eine oder andere Etappe seiner Entwicklung überspringt. Boehme ist nicht ein Hegel, und die Fehlerfreiheit der dialektischen Konstruktion macht ihm wenig aus; aber uns macht sie etwas aus! Wir sind deshalb gezwungen, in unserer Darstellung alle Etappen wiederherzustellen und, wenn man so sagen kann, den Rahmen der Deduktion wieder auszuspannen, den Boehme oft in einen einzigen Ansatz verdichtet. Cf. z. B. *Mysterium Magnum*, *Kurzer Extrakt* 3 u. 4.

3) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 2: „Itzt wird erkannt, das die Sucht eine *Magia* ist, und der Wille ein *Magus* und daß der Wille größer ist als die Mutter, die den gibet: dan er ist Herr in der Mutter."

Digitized by Google

Das konkrete Sein, das dynamische Sein, das sich nicht dem Werden entgegensetzt, sondern es sich selber einverleibt und überwindet, das ist für Boehme Ziel, Sinn und Ursache des Seins. Für ihn bedeutet Sein sich aktiv, dynamisch realisieren; und sich realisieren heißt sich offenbaren, seine eigene Wesenheit enthüllen, ihre inneren Möglichkeiten zur Entfaltung bringen. Das vollkommenste Wesen ist dasjenige, das sich in der vollkommensten Weise realisiert, das sich in einer absoluten Art offenhart. Die Wesenheit realisiert sich, um sich zu offenbaren. Sie versetzt sich ins Sein, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Die persönliche Form des Seins ist also die höchste, weil sie die Selbstoffenbarung verwirklicht. Und das Sein verwirklicht und enthüllt sich nur, indem es sich bestimmt und offenbart[1]).

Wir haben gesagt, daß es nicht die unbestimmte Gottheit, sondern Gott ist, was Boehme sucht. Es ist nicht das *ens nullo modo determinatum*, sondern im Gegenteil das *ens determinatum omnimodo*. Die Folgen davon sind weittragend. Boehme muß es ablehnen, den Weg der Vernichtung anzuerkennen, der Verschmelzung mit dem Göttlichen, durch den der Mensch die engen Grenzen seiner Persönlichkeit verläßt. Im Gegenteil: nur indem er sich in dem Persönlichsten und Tiefsten, was er hat, verwirklicht, erreicht der Mensch die ihm eigene Vollkommenheit und erfüllt er seine wesentliche Aufgabe, nämlich Gott zu inkarnieren und darzustellen[2]). Es folgt daraus, daß Endlichkeit und Bestimmtheit keine Unvollkommen-

---

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. II, 7: „Wir verstehen, daß außer der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts; und dan verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts in Etwas einzuführen, daß sich der Wille finde, fühle und schaue, dan im Nichts wäre des Wille ihme nicht offenbar; so erkennen wir aber, daß sich der Wille selber suche, und in sich selber finde, und sein Suchen ist eine Begierde, und sein Finden ist der Begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet." — *Mysterium Magnum* III, 22: „Dan wenn alles nur Eines wäre, so wäre ihm das Eines nicht selber offenbar." — *De Electione Gratiae*, cap. I, 9: „Denn in der unnatürlichen, uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als ein einiger Wille, welcher auch der einige Gott heist, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen, und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen."

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIV, 27: „Denn Gott ist gegen der Creatur als ein Nichts, so aber die Creatur ihre Begierde in Ihm (als in das Nichts) einführet, so wird die Creatur des Nichts Etwas, und wallet und wirket das Nichts im Etwas der Creatur, und die Creatur im Nichts; und in dem Wirken mag keine Turba entstehen, denn es ist sein eigen Liebe-Spiel, das sich selber liebet, und stehet an der Natur Ende mit seinem Leben." — *Ibid.* cap. LII, 10: „Die Seele mag nicht Gott sehen, als nur in ihrer neugebornen Bildlichkeit, nur durch und in Jungfrau *Sophien*."

Digitized by Google

heiten sind. Der These: *omnis determinatio est negatio* setzt Boehme implizite den Satz entgegen: *omnis determinatio est positio*[1]); die Vollkommenheit des Endlichen wird möglich und dadurch auch der endgültige Sieg über das Böse.

Aber wir werden noch Gelegenheit haben, die Boehmische Lehre unter diesem letzteren Gesichtspunkt zu prüfen. Gehen wir jetzt auf die Analyse seiner Gottesidee über.

II.

Gott ist das ewige Nichts[2]), welches ist das „ewige Wesen", „das ewige Nichts, welches ist das ewige Eins", der „Ungrund ohne Wesen, der in sich selber der ewige Grund" ist. Das sind die Definitionen Boehmes, der ganz klar schon am Anfang seiner Analyse die Widersprüche setzt, die dem Begriff des Absoluten inhärent sind[2]).

Gott ist das ewige Nichts, weil er von alledem nichts ist, was ist. Er ist „an sich selber" weder Natur, noch Kreatur. Man kann ihm keine Bestimmtheit zuschreiben, noch irgend etwas von ihm sagen. Er ist weder Wille, noch Gedanke, noch Körper, noch Raum[3]). Er ist weder die Wesenheit von allen Dingen, noch selbst seine eigene Wesenheit: er ist weder der Grund, noch die Vernunft aller Dinge, noch auch eines derselben. Er ist auch nicht sein eigener Grund. Gott in sich selbst ist weder Sein noch Werden. Er ist absolut nichts, er ist sogar weder gut noch böse, weder gut noch schlecht[4]). Der einzige

---

1) Diese lateinischen Formulierungen sind natürlich nicht von Boehme, sondern von seinem großen Schüler Franz v. Baader. Cf. F. v. Baader, Werke, Bd. IX, S. 36, 312; Bd. XIII, S. 232.

2) Cf. *Mysterium Pansophicum* I; *Mysterium Magnum* I, 2: „ein ewig Nichts"; Einleitung 8: „der inwendigste Grund aller Wesen"; *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 1: „Das Ichts des Nichts ist Gott selber"; *Clavis* 2: „Ewige unwandelbare Einheit" ... „aller Dinge Ursprung"; *De Electione Gratiae* I, 3; *Sex Puncta Theosophica* I, 7.

3) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. LX, 38: „Dan Gott hat außer der Natur und Creatur keinen Namen, sondern heißet allein das ewige Gut, als das ewige Eine, der Ungrund und Grund aller Wesen, Ihme ist keine Stäte erfunden, darum kann ihm auch keine Creatur recht nennen, den alle Namen stehen im geformten Worte der Kräfte: Gott aber ist selber die Wurzel aller Kräfte ohne Anfang und Namen."

4) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: „Denn man kan nicht von Gott sagen, daß er dis oder das sey, böse oder gut, daß er in sich selber Unterscheide habe: Den Er ist in sich selber Natur-los, sowohl Affekt- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn er ist nichts vor Ihme, darzu Er sich könnte neigen, weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Quaal in Ihme, noch etwas das sich zu Ihme oder von Ihme könnte neigen. Er ist das einige

Digitized by Google

Name, den man ihm geben kann, ist das Absolute, der Ungrund, der Abgrund ohne Grund und Begründung, ein Abgrund, in dem nicht allein kein Grund und keine Erklärung für irgend etwas gefunden werden kann, sondern in dem Gott auch seinen eigenen Grund nicht findet[1]). Der *Ungrund* ist weder die letzte noch die erste Ursache der Welt, wie er ebenso nicht seine eigene Ursache ist. Er ist das Absolute schlechthin: er ist Gott „in sich", sofern er „außerhalb der Natur und der Kreatur" ist, sofern er sich weder enthüllt noch offenbart; sofern er, wie es der Ausdruck „Ungrund" selber anzeigt, außerhalb von allem ist, anders als alles, getrennt von allem[2]).

Dieses Absolute, dieser absolut unbestimmte und leere *Ungrund*, ist das in Wirklichkeit der Gott, den wir gesucht haben? Nach Boehme, nein — das Absolute, wie wir es definiert haben, „heißt nicht Gott". Dieses Absolute, diese ewige Stille ohne Wesenheit hat keinen Namen[3]). Wir können davon nur sprechen, um zu sagen, daß wir davon nichts wissen. Was klar ist, da wir dasselbe definiert haben als den rein negativen Begriff alles möglichen Urteilens. Als etwas, das absolut außerhalb alles Denkens liegt, wie dasselbe auch immer sein mag. Dieses absolute Nichts könnte Gott selber nicht erkennen und wenn es Gott wäre, könnte Gott sich selber niemals erkennen[4]).

Gott, so haben wir gesagt, ist nicht dieses absolut unbestimmte und rein negative Absolute, das wir mit dem Terminus *Ungrund*

Wesen und ist nichts von Ihme oder nach Ihme daran oder darinnen Er Ihme einigen Willen könnte schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts das ihn gebäre oder gebe; Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein einiger Wille, in deme die Welt und die ganze Creation liget, in Ihme ist alles gleich ewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, Maß und Zahl; Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das ewige Eine; darum saget Moses, Der Herr ist ein einiger Gott. Deut. 6, 4."

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 18: „Das Wesen der Gottheit hat keinen Grund, daraus es urstände oder herkomme." — *Mysterium Pansophicum* I: „Er hat nichts und ist auch nichts, daß ihm etwas gebe, und hat auch keine Stäte, wo er sich finde oder hinlege."

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 21: „Wilst du aber wissen was Gott ist, so nimm hinweg Natur und Creatur, alsdenn ist Gott alles."

3) In der Tat hat Gott außerhalb seiner Offenbarung, „außerhalb der Natur und Kreatur" keinen Namen; cf. *supra*, S. 244, n. 3. Übrigens ist Gott, sofern er Gott ist, nicht das Nichts des Ungrundes, sondern (*Qu. Th.* II, 13): „das Sehen und Empfinden des Nichts", und indem er Gott ist, nennt er sich Nichts, *sofern* er „unaussprechlich und unbegreiflich" ist.

4) Cf. *supra*, p. 243, n. 2.

Digitized by Google

bezeichnet haben. Genauer wäre es, zu sagen: Gott ist nicht nur der Ungrund. Wie könnte er es übrigens auch sein, da der Ungrund, der nichts ist und der sogar das Sein nicht ist, evidentermaßen überhaupt nicht „ist".

Der Begriff des Ungrundes ist bei seiner scheinbaren Einfachheit komplex, und es ist gut, wenn wir einen Augenblick dabei stehen bleiben. Der Terminus Ungrund drückt vor allem und zuerst den Gedanken aus, daß das Absolute nicht nur das Fundament und die schöpferische, absolute und letzte Quelle des Universums ist, sondern daß es „in sich selbst" etwas ist (man verzeihe uns diese zögernden und tastenden Ausdrücke; — aber wie von dem Unaussprechlichen sprechen und das Unbegreifbare ausdrücken?), deren produktive Funktion die Wesenheit nicht erschöpft [1]. Das Absolute ist nicht als erste Ursache zu definieren. Das Absolute ist überhaupt undefinierbar.

Der Terminus Ungrund drückt sodann aus, daß das Absolute nicht nur wesenhaft Grund und Quelle des Seins und alles Seienden ist, sondern auch, daß es, was es selbst betrifft, weder Quelle, noch Grund, noch Sein hat. Er verleiht es an nichts, nicht einmal an sich selbst, noch empfängt er es von etwas, nicht einmal von sich selber, weil er n i c h t i s t, denn er i s t n i c h t s.

Kann man übrigens, was den „Ungrund" betrifft, von „ihm selbst" sprechen? Augenscheinlich nicht; denn wenn man es tut, verwandelt man den Ungrund in ein Gedankenobjekt, macht man aus dem *Nichts* etwas (*Ichts*). Und doch ist diese Umbildung unvermeidlich. Die Idee des Ungrundes ist nur ein Grenzbegriff, den eine rein negative Abstraktion uns zu fassen erlaubt; sie ist in sich selbst nicht realisierbar; indem wir daraus ein *Absolutes* machen, haben wir schon, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, der Idee

---

1) Die produktive und schöpferische Funktion ist Gott wesentlich, und Gott kann als Nicht-Schöpfer nicht bestehen. Aber er kann nicht als solcher definiert werden, nicht durch die Funktion der „Natur und Kreatur"; er ist Schöpfer, aber vor allem ist er *Gott*. Die Schöpfung entfließt seinem Sein, sofern er Gott ist, sofern er sich mitteilen und geben, sich ausdrücken und im Sein reflektieren will; aber sie erschöpft nicht seine Wesenheit. Sie ist ihm nicht notwendig, sondern ist ein freier Akt seiner Liebe. — *De Signatura Rerum*, cap. XVI, 2: „Dan Gott hat nicht die *Creation* erboren, daß er dadurch vollkommen würde, sondern zu seiner Selbst-Offenbarung, als zur großen Freude und Herrlichkeit: Nicht daß solche Freude erst mit der *Creation* hate angefangen; Nein, sie ist von Ewigkeit im großen *Mysterio* gewesen, aber nur als ein geistlich Spiel in sich selber. Die *Creation* oder Schöpfung ist dasselbe Spiel aus sich selber, als ein Model oder Werkzeug des ewigen Geistes, mit welchem er spielet; und ist eben als eine große Harmoney vielerley Lautenspiel, welche alle in eine Harmoney gerichtet sind."

Digitized by Google

des *Ungrundes*, der absolut nichts ist, diejenige des Absoluten unterschoben, das nichts Bestimmtes ist, aber doch wenigstens es selbst ist. Die Idee des Absoluten, das nichts ist, hat sich verwandelt in die Idee eines Absoluten, das eins ist. Wir haben es nicht anders machen können. Deshalb sagt uns Boehme gleich zu Anfang: das Absolute ist ein Nichts, welches das einige Ein ist[1]).

Die Idee des Ungrundes (des Absoluten an sich) darf deshalb keineswegs mit der des absoluten Nichts verwechselt werden. Das Absolute an sich ist an sich. Das absolute Nichts ist in keiner Weise. Der Ungrund bezeichnet etwas im Absoluten selbst, und wir müssen uns wohl vor der Gefahr hüten, es von dem konkreten Absoluten zu trennen, das allein wahrhaft ist und allein absolut ist. Wenn wir das tun, folgen wir dem natürlichen Hang der diskursiven Vernunft, die das Reale zerstückelt und die lebendige Vielheit dieses Ichts-Nichts nicht mit einem einzigen intuitiven Blick zu umfassen vermag[2]).

Der Ungrund ist das im Absoluten, was in demselben ewig *Mysterium* bleibt, das Unenthüllte und Nichtausgedrückte; er ist sein inneres Forum. Er ist, was er ist, „bevor" sich das Absolute offenbart und ausdrückt, „bevor" es sich selber setzt und sich sein absolutes Sein gibt[3]). Was nicht sagen will, daß das Absolute in Wirklichkeit sein könnte, ohne sich zu offenbaren und auszudrücken, ohne sich ewig zu setzen und zu zeugen; sondern nur, daß es, obwohl es sich ewig offenbart, setzt und erzeugt, obwohl es sein eigenes *Mysterium* ewig verklärt und durchdringt[4]), es doch ewig „in sich selbst" ein zu verklärendes und zu durchdringendes *Mysterium* bleibt. Die Idee des Ungrundes drückt gerade diese negative und sich selbst transzendente Seite oder diesen Aspekt des Absoluten aus. Das Absolute ist der verwirklichte Ungrund, insofern er absolut ist. Der Ungrund ist der ewig fruchtbare Lebensgrund des Absoluten, der absolute Keim,

---

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 3: „Er ist in sich selber der Ungrund ohne einigen Willen . . . . als ein ewig Nichts. Er ist das einige Wesen . . . . das Nichts und das Alles und ist ein einiger Wille, etc."; *Mysterium Magnum* I, 2: „Er ist das Eine gegen die Creatur als ein Ewig Nichts; er hat weder Grund, noch Anfang, noch Stäte, und besitzet nichts als nur sich selber"; *ibid. Kurzer Extrakt* 2: „Das einige Ein."

2) Wir verwirklichen Abstraktionen, wir zerstückeln, wir sprechen „teuflisch". Cf. l. c. p. 130, 192, 261.

3) Cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 12; *Clavis* 118.

4) Cf. *ibid.* 12: „Das Ewige Nichts außer allen Anfängen (ist) das Auge des ewigen Sehens"; und 13: „Gott selber das Sehen und Empfinden des Nichts sey, und wird darum ein Nichts genannt daß er unbegreiflich und unaussprechlich ist,"

Digitized by Google

der als Keim noch nicht ist und noch nichts ist, aber in sich alles enthält, was sein wird; der Ungrund ist dieser Keim, nicht insofern er sich entwickelt und zum Sein wird, sondern insofern er ewig unentwickelter Keim bleibt. Noch genauer ist das Absolute, ist der Ungrund dieser absolute Keim, insofern wir von seinem zukünftigen Aufblühen abstrahieren, insofern wir ihn betrachten in dem, was in ihm ewig Nichtsein bleibt und sich niemals realisiert — eben gerade seinen Charakter als Keim.

Gott ist das ewige Nichts, welches ist das ewige Eins. Er ist das eine und das andere zu gleicher Zeit. Wir haben gesehen, was er ist, sofern er nichts ist[1]); insofern er das Eine ist[2]), ist er schon nicht mehr die Gottheit ohne Grund und Ursache: er ist sein eigener Grund und seine eigene Ursache[3]). Er ist, noch genauer, das Absolute, sofern es seinen eigenen Grund setzt, insofern er sich eine Basis schafft, insofern er sich selber das Sein gibt, das er noch nicht hat; und, indem er sich Grund und Basis selber gibt, sich selber zeugt, ewig aus seinem eigenen Grunde schöpfend, ohne ihn jemals zu erschöpfen.

Das Absolute, sofern es das Eine ist, ist nicht mehr das absolut unbestimmte Absolute. Wenn es also noch nicht Gott ist (sich noch nicht Gott nennt), so ist es doch schon das ewige Gut[4]).

---

1) Cf. *supra*, p. 247, n. 1; *Clavis Specialis* 1: „Gott ist nichts, gegen die Creatur zu rechnen und ist der Ungrund und Alles"; *De Electione Gratiae* I, 4: „Nichts und doch alles."

2) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4. 5; *Mysterium Magnum*, cap. I, 2: „Wenn ich betrachte, was Gott ist, so sage ich: Er ist in sich selber nur Eines: Er bedarf keinen Raum noch Ort: Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort da Er wohne." — Gott, insofern er der Ungrund war, war nichts und folglich weder gut noch böse; insofern er das Eine ist, ist er auch das Gute. Er ist, sagt Boehme (*Qu. Th.* qu. I, 1): „das unermeßliche einige Gut das nichts hinter noch vor sich hat, das ihme möge etwas geben oder eintragen, oder das ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur eines ist als eine eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgend keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung." Cf. auch *Mysterium Magnum*, *Kurzer Extrakt* 2 u. 4: „mit der Einheit (bezeichnen wir) den einigen Gott."

3) Cf. *De Electione Gratiae* I, 3; *Quaestiones Theosophicae* I, 2; *Mysterium Pansophicum* I: „Machet aber einen ewigen Anfang . . . . Und das ist der ewige Verstand der *Magiae* welche in sich machet da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber." *Sex Puncta Mystica* V, I erklärt uns, was die *Magia* ist; sie ist „die Mutter der Ewigkeit des Wesens aller Wesen, denn sie machet sich selber."

4) Cf. *supra*, p. 244, n. 3, u. p. 248, n. 2; *Clavis* 2: „Er ist die ewige unwandelbare Einheit, welche ist das einige Gute, das nichts hinter Ihm oder vor

Digitized by Google

Nehmen wir unseren Vergleich mit dem Keim wieder auf: der Ungrund war der Keim, sofern sich derselbe nicht realisiert[1]); sofern er ewig die fruchtbare Quelle bleibt oder genauer noch, die Quelle seiner eigenen Fruchtbarkeit. Das Eine ist dieser selbe Keim sofern er schon etwas ist, aber noch nicht etwas Bestimmtes; insofern er Keim ist, das heißt nicht mehr nichts, sondern etwas Positives, ein Etwas, das sich entwickelt und realisiert, insofern gerade als er sich realisiert, aber noch nicht realisiert ist und es niemals sein wird. Es ist noch kein Sein vorhanden, aber es ist auch nicht mehr Nichtsein. Es ist noch keine Seins-Kraft oder -Macht da, selbst noch nicht ein Wunsch oder ein Wille zu sein, aber es ist schon eine Tendenz da. Eine Tendenz zum Licht hin, zur Erkenntnis und zum Bewußtsein hin; eine Tendenz, die eine dialektische Deduktion der äußeren Geschichte der ewigen Zeugung Gottes möglich machen wird.

Das Eine ist das ewige Gut, sagten wir[2]). Boehme hält sich dabei fest an die klassische Identifikation des Einen und des Guten; er findet sogar eine sehr tiefe Begründung für diese Identifikation. Die wahrhafte Einheit ist diejenige der Liebe; nun ist aber, so proklamiert Boehme in einem prachtvollen Hymnus auf die Liebe, die Liebe größer als Gott[3]) selbst. Sie ist sein Seinsgrund[4]), sein wahrhaftes Wesen, seine Quelle und sein Ziel. Es gibt in jedem Sein

---

ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon diese Einheit urstände; es ist allda kein Grund, Ziel noch Stäte, und ist der ewige Gott oder das einige Gut, das man nicht aussprechen kan."

1) *Sex Puncta Theosophica* I, 29: „Dan im Ungrunde ist keine Offenbarung, sondern ein ewig Nichts, eine Stille ohne Wesen und Farben, auch keine Tugend"; *De Incarnatione Verbi* I, cap. II, 8: „In der Ewigkeit als im Ungrunde außer der Natur ist nichts als eine Stille ohne Wesen, er hat auch nichts das etwas gebe; er ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende; auch kein Suchen oder Finden oder etwas das da eine Möglichkeit wäre."

2) Es ist das Gut, sofern es das Eine ist. Sofern es indes Tendenz oder absoluter Wille oder Wille des Absoluten (ungründiger Wille, Wille des Ungrundes) ist, ist er noch nicht Wille des Guten. In dem noch einigen Gott ist dieser Wille noch vollkommen unbestimmt. Cf. *De Incarnatione Verbi* I, cap. I, 9; *De Electione Gratiae* I, 4. 5.

3) Cf. *De Vita Mentali* 26: „*Der Jünger sprach*: Was ist die Liebe in ihrer Kraft und Tugend, in ihrer Höhe und Größe? *Der Meister sprach*: Ihre Tugend ist das Nichts und Ihre Kraft ist durch alles: Ihre Höhe ist so hoch als Gott und ihre Größe ist größer als Gott; wer sie findet der findet Nichts und Alles."

4) Die Liebe ist der „Grund oder das Centrum", in welchem Gott „in sich selber aus dem Ungrunde in den Grund fasset, ist Sohn und Herze." Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 15; *De Incarnatione Verbi* II, cap. II, 5; *De Electione Gratiae* I, 6: „des Ungrundes *Ens*, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset." *Quaest. Theos.*, qu. II, 2.

Digitized by Google

eine Kraft (das *Nein*), die „trennt", die „isoliert" und die die Einheit zerbricht. Es gibt aber auch die der Liebe (das *Ja*), welche vereinigt, welche verbindet, welche die feindliche Isolierung der getrennten Wesen überbrückt. Obgleich es indes so ist oder vielmehr, weil es so ist, ist das Absolute, das Eine, das ewige Gut nicht das oberste Gut, nicht Gott.

Und zwar aus mehreren Gründen, die wir sofort prüfen wollen: weil es, das Eine bleibend, weder lieben, noch erkennen, weder sich selbst lieben, noch sich selbst erkennen kann [1]). Weil es, eins seiend, es in Wirklichkeit nicht ist. Es ist sozusagen die abstrakte Einheit des noch Ungeteilten, nicht aber die konkrete, organische und lebendige Einheit einer durch diese Einheit wiederum verbundenen, wieder zusammengeschlossenen, beherrschten und absorbierten Mehrheit. Um in Wahrheit eins zu sein, muß das Absolute sich teilen, um sich wieder zu vereinigen; muß sich verlieren, um sich wiederzufinden. In dieser Bewegung wird sich sein Sein und sein Leben konstituieren. Die Einheit des Keims wird der Einheit des geistigen Organismus Platz machen, einer tieferen, wahreren und wirklicheren Einheit als jene, vordifferenzierte, des Eins gewesen war.

Das ewige Eins, haben wir gesagt, ist nicht wirklich eins, so wenig wie es wirklich das Gute ist. Das heißt, daß das ewige Eins im vollen Wortsinne noch nicht ist. Es ist das, was sich setzt, was sich realisiert. Aber es hat sich sozusagen noch nicht gesetzt, hat sich noch nicht realisiert. Und wenn es deshalb das Gute ist, so ist es das Gute, das nichts von sich weiß. Wie sollte es sich auch kennen? Was eins ist, kennt sich niemals [2]). Das Eine ist das wesenhaft Unoffenbare. Das Bewußtsein aber ebenso sehr wie das reale Sein setzt Mehrheit, setzt Opposition und Spannung voraus, respektive impliziert sie.

---

1) Cf. *Theoscopia* I, 9: „Dan ein einig Ding, so nur einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegniß ursachet, so stehets stille: Dan ein einig Ding weiß nichts mehr als eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennets doch weder Böses noch Gutes, den es hat in sich nichts das es empfindlich mache." *Ibid.* 10: „Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein? *Quaestiones Theosophicae*, qu. 1, 6: „Dan *Eins* hat nichts in sich daß es wollen kan, es *duplire* sich denn daß er *Zwei* sey; so kann sichs auch selber in einer Einheit nicht empfinden, aber in der Zweyheit empfindet sichs."

2) Cf. *supra*, p. 250, n. 1, und *Theoscopia* I, 8: „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihme selber offenbar werden: Dan so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehets immerdar von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein: So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das daraus es ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstand."

Digitized by Google

Das unbestimmte Absolute, sofern es ein Nichts von Bestimmtheit und Sein war, der Ungrund, konnte sich nicht erkennen, weil da noch nichts war, das erkannt werden konnte. Das Absolute, sofern es das Eine ist, kennt sich nicht, weil es sich einerseits noch nicht kennbar gemacht hat, da es sich vor sich selber noch nicht ausgedrückt und enthüllt hat[1]); und weil es andererseits noch kein wahrhaftes „Selbst" wirklich gibt, dem es sich offenbart haben könnte. Das ewige Eins ist das Absolute *an sich*, es ist noch nicht ein Absolutes *für sich*, so könnte man unter Benutzung der von den Nachfolgern Boehmes geprägten Ausdrücken sagen[2]).

Das ewige Eins ist schon nicht mehr das absolut nnbestimmte Absolute, das Nichts, der Ungrund. Es ist schon etwas, aber, wenn man so sagen kann, etwas, was noch nichts ist. Es ist die Ruhe und die Stille[3]), das ewige Stillschweigen ohne Wesen und Leben, aber es ist schon schwanger von Bewegung, Kampf und Laut. Es ist das ewige Stillschweigen: in der Tat, es spricht nicht, aber es ist dieses Stillschweigen, das zu jedem Wort hinstrebt und es schon in seinem Schoß trägt. — In Wahrheit ist jedes Wort aus dem Stillschweigen erboren. — Es ist eine unendliche Seligkeit[4]); was könnte auch seinen inneren Frieden stören? Ist es nicht das ewige Eins? Bemerken wir es wohl: Boehme sagt: Seligkeit und nicht Freude; es ist eine Seligkeit, die nicht von sich weiß, die noch kein Selbstbewußtsein hat; ein Zustand, kein Akt.

Das ewige Eins ist Klarheit[5]): das erscheint auf den ersten Blick befremdlich; ist Klarheit nicht das Äquivalent von Licht und ist das Licht nicht das Symbol des Denkens? Aber für Boehme besteht ein großer Unterschied zwischen der diffusen und fließenden Helligkeit des Tages ohne Schatten und ohne Glanz und den leuchtenden Strahlen der Sonne: Helligkeit oder Klarheit ist Ruhe, ist Unbeweglichkeit, Licht ist Bewegung. Das Eine ist Klarheit, denkt Boehme, denn nichts kann es verdunkeln, weil es, wie wir wissen,

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 4: „Stum ohne Begriff und Leben."

2) Boehme sagt *in sich* oder *in sich selber* und *an sich selber*.

3) „Stille ohne Wesen"; cf. l. c., p. 243, n. 2, und *supra*, p. 249, n. 1.

4) Cf. *Clavis* 49: „Die ewige Einheit, welche ich sonsten in meinen Schriften die ewige Freiheit nenne (cf. l. c., p. 244, n. 5), die ist sanfte Stille und lieblich, gleich einer sanften Wonne, welches man nicht aussprechen mag, was für eine Sänfte außer der Natur die Einheit Gottes sey."

5) Cf. *supra*, p. 249, n. 1. Wir haben schon gesehen (l. c., p. 244, n. 5), daß diese „ewige Freiheit", diese „Stille ohne Wesenheit", von Boehme gefaßt war als eine diffuse Klarheit (Helle und Klarheit). Es ist noch nicht das Licht, das den Schatten impliziert, aber es ist schon etwas Helles.

Digitized by Google

allein und einsam ist. Müßte es dann nicht finster sein, weil nichts da ist, um es zu erleuchten? Nein, sagt Boehme, denn nach ihm setzt sich Finsternis dem Licht entgegen und erzeugt sich, ebenso positiv wie dieses, nur in solcher Gegensetzung zum Licht und zu gleicher Zeit wie dieses [1]). Finsternis und Licht haben eine Ursache und einen Grund. Sie sind nicht wie das Eine ohne Grund und ohne Ursache. Finsternis und Licht erzeugen sich, indem sie sich einander entgegensetzen, indem sie alle beide an einem dritten teilhaben, das weder die eine noch das andere ist.

Das absolute Eine ist außerdem noch, sagt uns Boehme, die absolute Freiheit [2]), weil sich ihm nichts entgegensetzt, weil es nichts begrenzt, selbst nicht seine eigene Wesenheit, da es ja keine hat, auch nicht sein eigenes Handeln, da es gegebenermaßen nicht handelt. Es ist das gleichwohl eine wichtige Charakterisierung. Die Freiheit des Einen bleibt im Laufe seiner weiteren Entwicklung bestehen; der letzte Grund Gottes bleibt Freiheit. Die Philosophie Boehmes ist eine Philosophie der Freiheit.

III.

Wir haben einen großen Schritt vorwärts gemacht: das Absolute erscheint uns nicht mehr als eine dem Denken absolut transzendente und unnahbare Indifferenziertheit des Nichts und des Etwas, auch nicht als absolute Unbestimmtheit. Es hat sich bis zu einem gewissen Grade und bis zu einem gewissen Punkt näher bestimmt. Man kann es noch nicht Gott nennen, weil ihm die wesentlichen Züge des kon-

1) Cf. l. c., p. 243, n. 1 und *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 4: „Denn die klare Gottheit in der *Majestät* stehet nicht in der Essenz oder im *Principio*, sondern in der Freiheit außer der Natur; aber das scheinende Licht aus dem *Principio* macht die unfaßliche und ungründliche Gottheit offenbar." Dieses „Licht" offenbart sie nicht nur der Kreatur, sondern auch ihr selbst; *ibid.* 5: „Es wäre auch Gott also (wenn er nicht das Licht erzeugte) Ihme selber nicht offenbar."

2) Der Gott Jakob Boehmes ist wesenhaft Freiheit. Das erklärt es, glauben wir, warum er seinen Gott als Willen charakterisiert (cf. *De Electione Gratiae* I, 4). Weil sich alles, in letzter Analyse, aus einem Willen zu sein und sich zu erkennen, erklärt. So *Sex Puncta Theosophica* I, 6: „Also ist das Leben der Essenzien Sohn und der Wille ist der Essenzien Vater." Deshalb gibt es auch in der Gottheit „außerhalb der Natur", einen Willen. Cf. *De Electione Gratiae* I, 9: „Denn in der unnatürlichen uncreatürlichen Gottheit ist nichts mehr als einiger Wille, welcher auch der einige Gott heißet, der wil auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber finden und fassen, und aus sich selber ausgehen und sich mit dem Ausgehen in eine Beschaulichkeit einführen..... eine sich selber gefundene Lust zur Offenbarung und Findung der Eigenschaften, welche Göttliche Lust oder Weisheit in sich selber im ersten Grunde doch ohne Eigenschaften ist."

Digitized by Google

kreten Gottes fehlen. Man kann es sogar noch nicht Geist nennen, weil sich Geist entweder in Beziehung auf die Natur oder in Beziehung auf sich selbst definiert. Im Eins aber ist noch keinerlei Beziehung, noch auch eine Grundlage für eine mögliche Beziehung; aber es sieht doch so aus, als wenn man ihm schon ein geistiges Leben zuschreiben könnte, wenn auch ein nnbewußtes, unpersönliches und statisches. Dies gesagt, müssen wir jetzt fragen: ist es wirklich möglich, eine solche unbewußte Geistigkeit zu setzen, wenn nicht als ein abstraktes Moment des gesamten und realen geistigen Lebens des göttlichen Absoluten, des wahren Gottes? Haben wir das Recht, diese Phase der göttlichen Genese, die wir durch Abstraktion herausheben können, als eine Sache für sich zu nehmen, indem wir sie von dem konkreten Absoluten, von dem sie doch nur ein Teilaspekt ist, abtrennen? Boehme meint es augenscheinlich nicht so. Eine sich selber unbewußte Geistigkeit ist nur das abstrakte Residuum, das wir finden, wenn wir vom Geist ausgehen. Wenn man näher hinblickt, wird man trotz dieser Abstraktion Elemente sehen, die uns die Notwendigkeit anzeigen, über die gesichtete [1]) Phase hinauszugehen und das konkrete Absolute, Gott in der Fülle seines Seins und seiner Persönlichkeit wieder konstituieren oder, wenn lieber so will, unter unsern Augen sich erzeugen zu lassen.

Das ewige Eine oder vielmehr Gott, sofern er das ewige Eine ist, könnte sich nicht selber erkennen [2]). Das schließt aber, in der Auffassung Boehmes, weit mehr noch ein als die Unmöglichkeit, Gott, den konkreten Gott seiner religiösen Erfahrung und seiner metaphysischen Konzeption, mit diesem ewigen Einen zu identifizieren. Es impliziert noch, daß wir das Recht haben, im Schoß dieses Einen, dieser unbewußten und diffusen Spiritualität eine selber auch noch unbestimmte, aber doch auf Bewußtsein und Selbstbewußtsein, auf die vollkommene und vollendete Form der Geistigkeit hinwirkende Tendenz oder einen entsprechenden Willen anzusetzen [3]).

---

1) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4 u. 5.

2) Cf. die *oben* zitierten Texte, S. 231, n. 3; S. 232, n. 4; S. 250, n. 2; S. 252, n. 1 u. 2.

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 4: „Also ist der unessentialische Wille ein stum Wesen ohne Begriff und Leben, und ist doch eine Figur in dem Unergründlichen Ewigen Nichts"; *De Electione Gratiae*, cap. I, 4: „Derselbe ungründliche, unfaßliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor Ihme, noch hinter Ihme hat; welcher in sich selber nur Einer ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist, Der heißet und ist der einige Gott, welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebieret" (vom Verfasser unterstrichen). Cf. *De Electione Gratiae* I, 9.

Digitized by Google

Die ewige Seligkeit zielt vage und unbewußt darauf ab, sich selbst zu empfinden; die ewige Stille sehnt sich nach dem ausgesprochenen Wort, in dem es vor sich selbst offenbar würde; die ewige Klarheit sucht ebenso, sich zu erkennen und zu sehen, sich zu offenbaren und zu reflektieren. Und auch sie, die ewige Freiheit, strebt, sich als solche zu bestätigen, die unendlich unendlichen Möglichkeiten zu verwirklichen, die sie in ihrem Schoß birgt[1]). Die ewige Klarheit seufzt danach, Licht zu werden, sich selber zu leuchten und zu erleuchten.

Wie aber könnten wir in dem Einen diese Tendenz und diesen Willen finden, wenn einerseits das ewige Eine etwas anderes wäre als eine Phase, die sich in dem Ganzen realisiert und sich im Bezuge auf das Ganze definiert; und wenn andererseits diese Tendenz und dieser Wille nicht im Absoluten verankert wären und in einem gewissen Sinne dem Ungrund selber angehörten? Die Tendenz zur Bestimmtheit, die Tendenz sich zu offenbaren und zu realisieren, ist tatsächlich ebenso absolut, ebenso ungründig wie das Absolute selbst[2]). Das versteht sich; denn der Ungrund ist auch nicht mehr als das Eine, nicht etwas wahrhaft Absolutes in sich. Er ist, wie wir oben gesagt haben, das Absolute insofern es nicht ist. Aber wäre das nicht schon eine Bestimmung, die als solche notwendig eine dem Einen entgegenstehende Bestimmtheit setzte? Und wenn es so ist und wenn das Absolute, wie wir ebenfalls gesagt haben, in seinem Wesen *Mysterium* ist, muß man dann nicht notwendig im Schoße dieses *Mysteriums* eine, wenn man will, mysteriöse Tendenz zur Selbstoffenbarung ansetzen? Gott würde noch nicht das *ens manifestativum sui* sein, wie Fr. Oetinger[3]) richtig definiert hat, aber doch ein *mysterium manifestans seipsum.*

Wenn wir nun im Schoße dieses Mysteriums eine — notwendige,

---

1) Cf. *Mysterium Magnum, Kurzer Extrakt 2*: „Auf das der Wille etwas habe darinnen und damit er wirket"; *ibid.* 3: „Denn der Wille schauet also die Einheit durch die Bewegniß und Ursache des Lebens, wie die Einheit durch des Willens Bewegniß in unendlicher Vielheit stehet auf Art und Weise, wie das Gemühte eine Einheit und Quellbrunn der Sinnen sey."

2) Cf. *Mysterium Pansophicum* I: „Der Ungrund ist ein ewig Nichts und machet aber einen ewigen Anfang, eine Sucht. Dan das Nichts ist eine Sucht nach dem Etwas. Und da auch nichts ist das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch nichts ist als bloß eine begehrende Sucht. Und das ist der ewige Verstand der *Magiae*, welche in sich machet, da nichts ist; Sie machet aus Nichts Etwas, und das nur in sich selber, und da doch dieselbe Sucht auch ein Nichts ist, als nur ein bloßer Wille; er hat nichts und ist auch nichts."

3) Cf. F. Oetinger, *Inbegriff der Grundweisheit*, § 4, Frankfurt u. Leipzig 1878.

Digitized by Google

weil dem Begriff des *Mysteriums* selbst komplementäre — Tendenz [1]) zur Offenbarung [2]) annehmen, sieht man dann nicht, daß wir hierdurch eben in den Begriff des Absoluten eine neue Dualität einführen? Eine Dualität des Willens und des Begehrens, des Handelns und des Leidens, eine Zweiheit dessen, der gibt, und dessen, der empfängt. In der Tat, insofern sich das Mysterium noch nicht vor sich selber enthüllt hat, sehnt es sich nach dieser Offenbarung, sucht sie und wünscht sie [3]). Und da es die Selbstoffenbarung ist, die es sucht und wünscht, so sucht es nach sich selber und verlangt nach sich selber. Gott, insofern er Begehren ist, ist begierig nach sich selber [4]). Gott sucht sich und kann sich insoweit nur selber finden, als er sich selbst diesem ewigen Suchen übergibt und sich ihm selber darbringt. Man muß deshalb annehmen, daß es in dem Absoluten — sofern es sich enthüllt, — einen Offenbarungswillen gibt; oder vielmehr noch, daß es selbst dieser freie Wille ist, der sich freiwillig sich selber gibt, der willentlich und freiwillig von sich selber ausgeht und sich willentlich und frei ausgießt [5]). Die einige Tendenz, von der wir ausgegangen sind, erscheint nun als Einheit des Willens und des

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 1: „So dan also eine Sucht im Nichts ist, so machet sie in ihr selber den Willen zu etwas."

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. II, 2: „Denn hätte er jemals einen Raht in sich gehalten, sich also zu offenbaren, so wäre seine Offenbarung nicht von Ewigkeit, außer Gemühte und Stäte; so müste auch derselbe Raht jemals einen Anfang genommen haben, und müßte ein Ursach in der Gottheit gewesen seyn."

3) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIII, 24: „Das erste von Chaos ist die Lust der Ewigkeit im Ungrunde, die fasset in sich einen Willen zur Selbstoffenbarung, das ist alles Gott: und der Wille fasset in sich in der Lust eine Begierde, das ist das *Chaos*"; *Mysterium Magnum* III, 3: „Denn in dem ewig sprechenden Worte, welches außer aller Natur oder Anfang nur der göttliche Verstand oder Hall ist, da ist weder Finsterniß noch Licht, weder Dickes noch Dünnes, weder Freude noch Leid, auch keine Empfindlichkeit noch Findlichkeit; sondern er ist bloß eine Kraft des Verstandes zu einer Quaal, Willen und Regiment, es ist ihme weder Freund noch Feind, denn es ist das ewige Gut, und nichts mehr."

4) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 1: „Derselbe Wille ist ein Geist und ist der Sucht Sucher." *Mysterium Magnum*, cap. III, 4: „So dan dasselbige ewige Gut nicht mag ein unempfindlich Wesen seyn (den es wäre ihme nicht also selber offenbar), so führet sichs in sich selber in eine Lust ein, zu einem Selbst-Schauen oder Sehen, was es sey, in welcher Lust die Weisheit stehet: und so sich dann die Lust also sihet, was sie ist, so führet sie sich in eine Begierde ein, zu empfinden was sie sey, als zu einer Fühlung des Geruchs, des Geschmacks, der Farben, Kräfte und Tugenden, und möchte doch auch keine Fühlung in der freyen geistlichen Lust entstehen, wan sie sich nicht selber in eine Begierde (gleich einem Hunger) einführete."

5) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. 1, 18: „Alhie wollen wir nun den Leser erinnern, wie daß Gott in sich selber (soviel er Gott außer Natur und Creatur heißet) nicht mehr als nur Einen Willen habe, der ist: daß Er sich selber gibet und

Digitized by Google

Begehrens, des Willens, der begehrt, und des Begehrens, das will. Durch diese Dissoziation nun sozusagen, durch diese Entgegensetzung von Willen und von Begehren im eigenen Innern, wird sich künftig die immanente Evolution der Gottheit vollziehen.

Der Wille ist Quelle und Zentrum des Geistes. Das Begehren in seiner inneren Evolution wird Quelle und Zentrum der Natur und des Lebens[1]). Um jede Verwirrung zu vermeiden, wollen wir auf alle Fälle bemerken, daß Wille und Begehren, so wie wir sie bisher aufgedeckt haben, Wille und Begehren nur sind in einem vollkommen und absolut unbestimmten Sinne. Es ist noch nicht der Wille von irgend Jemandem oder das Begehren nach irgend Etwas; wir haben noch kein Recht, ein Subjekt oder ein Objekt zu setzen. Wille und Begehren sind noch diejenigen von Niemand und zu nichts. Der Zweck dieser Entwicklung war nach dem Gedankengang Boehmes nur, eine qualitative Unterscheidung im Schoß des Einen zu setzen; denn nach dem Prinzip, welches er oft formuliert, kann das Eine sich nicht selbst kennen, wenn es sich nicht in sich selbst verdoppelt und teilt[2]). Wir haben gesehen wie es sich unter unseren Augen verdoppelte.

Wir müssen indes einen Augenblick stillestehen, bevor wir die beiden Zweige der primitiven Tendenz im Schoße des Absoluten[3]) in ihrer getrennten Entwicklung bis zu ihrer schließlichen Vereinigung — denn sie trennen sich nur, um sich zu vereinigen — weiter verfolgen.

IV.

Wir können diese Verdoppelung auch durch eine andere Methode erreichen, die, der ersten im Grunde äquivalent, doch von Boehme manchmal vorgezogen wird[4]), weil sie ihm das Ziel direkter zu er-

---

gebiret. Der Gott IEHOVA, gebiret nichts als Gott, das ist, es gebiret sich nur ein Vater, Sohn und H. Geist in die einige göttliche Kraft und Weisheit."

1) Cf. *Mysterium Pansophicum* II, 2: „Und verstehet hierinnen, wie der Wille ein Geist ist, und ein anderer als die begehrende Sucht." *Ibid.* III, 3: „Und erkennen also den ewigen Willen-Geist für Gott, und das rägende Leben der Sucht für Natur. Dan es ist nichts ehers, und ist beides ohne Anfang, und ist je eines eine Ursache des Andern und ein ewig Band."

2) Cf. *supra*, p. 250, n. 1; *Theoscopia* I, 10.

3) Cf. *Mysterium Pansophicum* IV, 9: „Und also erkennen wir, was Gott und Natur ist, wie es alles beides von Ewigkeit, ohne einigen Grund und Anfang ist, dan es ist ein immer ewigwährender Anfang: Es anfänget sich immer und von Ewigkeit zu Ewigkeit, da keine Zahl ist, dan es ist der Ungrund."

4) So in den *Sex Puncta Theosophica* und in *De Signatura Rerum*.

Digitized by Google

reichen scheint und in einer noch klareren Weise den Gang der Deduktion sichtbar macht.

Wir haben das göttliche Absolute definiert als *Mysterium*, das sich vor sich selber enthüllt und wir haben gesehen, daß diese Offenbarung Objekt eines Willens ist: das absolute Eine will sich erkennen, sich wahrnehmen, sich empfinden. Es ist also fähig zu sehen; und folglich ist es ein Spiegel oder ein Auge[1]), denn, so sagt Boehme, was sieht, ist ein Auge, und man kann sich kein Schauen vorstellen, ohne ein Auge zu setzen. Das absolute Eine ist also ein Auge, das sehen will und das zu sehen begehrt; denn, in der Tat, was ist ein Auge, das nicht sieht? „Soviel wie nichts", soviel wie ein Spiegel, der nichts reflektiert; eine bloße Möglichkeit von Reflexion und Schauen; keineswegs ein wirkliches Schauen. Aber was könnte das Eine sehen, da wo nichts ist? Offenbar nichts, wenn nicht eben sich selbst[2]). Es erblickt also sich selbst und sieht sich selbst und, indem es so sich selbst Subjekt und Objekt des Schauens ist, kann man wohl sagen, daß es sich in seiner Selbstreflexion verdoppelt. Es ist also sein eigener Spiegel, in welchem es sich reflektiert und er-

---

1) Cf. l. c. l. III, Abt. 3, III. Dieses „Auge" erscheint gleicherweis im *Mysterium Magnum*. Cf. cap. I, 7 u. 8: „Das ist nun das Auge des Ungrundes, das ewige *Chaos*, da alles innen liget was Ewigkeit und Zeit ist, und heißet Raht, Kraft, Wunder und Tugend: Dessen eigentlicher Name heißet Gott, oder *Jehovah*, der ist außer aller Natur, außer allen Anfängen einigen Wesens, ein in sich selber Wirken, sich selber Gebären und Finden, oder Empfinden, ohn einigerley Qual von etwas oder durch etwas: Hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kan mit keiner Zahl in seiner Weite und Größe ausgesprochen werden, dan Er ist tieffer als sich ein Gedanke schwingen kann. Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey Etwas, Er ist durch Alles und in Allem; Seine Geburt ist überall, und ohne ihn ist sonst nichts; Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begreiffet Ihn doch nichts als der wahre Verstand, der ist Gott selber."

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 8: „Also erkennen wir den ewigen Ungrund außer der Natur gleich einem Spigel: Denn er ist gleich einem Auge, das da sihet, und führet doch nichts in Sehen, womit es sihet, denn das Sehen ist ohne Wesen, da es doch aus Wesen erboren wird, als aus dem essentialischen Leben." — 9: „Also ist uns erkenntlich, daß der ewige Ungrund außer der Natur ein Wille sei, gleich einem Auge, da die Natur darinnen verborgen liget." Die Angleichung des Willens an ein Auge vollzieht sich ebenso leicht: wir haben an anderer Stelle gesehen, daß für Boehme Geist und Anschauung Begriffe sind, die sich implizieren (l. c. p. 290). Ebenso *Sex Puncta Theosophica* I, 12: „Dan kein Sehen ist ohne Geist und auch kein Geist ohne Sehen. Und verstehen also, daß das Sehen aus dem Geiste erscheine, welches sein Auge und Spigel ist, darinnen der Wille offenbar ist; dan das Sehen machet einen Willen, in dem der Ungrund der Tieffe ohne Zahl keinen Grund noch Ziel weiß zu finden; so gehet ein Spigel in sich und machet einen Grund in sich, das ist ein Wille."

Digitized by Google

blickt[1]); ein Auge oder ein Hohlspiegel wie das Innere einer Kugel, sagt Boehme; ein Auge, das zu gleicher Zeit gesehen wird und sieht. Und was sieht es? Im Grunde sieht es nichts und doch sieht es sich.

Vorübergehend sei bemerkt, daß wir, ohne uns darüber Rechenschaft zu geben, wieder einen Schritt vorwärts gemacht haben: der Begriff des Sehens hat es uns möglich gemacht, dem Einen eine innere Struktur zu geben, eine nicht mehr nur zweifältige, sondern dreifältige Struktur. Das Auge ist in Wahrheit nicht mehr dasselbe wie das Sehen[2]); diese letztere unterscheidet sich sowohl von dem Auge-subjekt wie von dem Auge-objekt[3]). Es ist etwas Drittes, das sie verbindet. Denn das Auge, um sich zu sehen, setzt sich sich selber entgegen, und im Sehen überbrückt es diese Gegensetzung; es unterscheidet sich von sich, um sich durch das Sehen wieder mit sich zu vereinen und in dieser Dreiheit, die es zur Einheit zurückführt, das Selbstbewußtsein zu erobern.

Dieser Punkt ist von Wichtigkeit: nur unter Voraussetzung dieses Moments, daß das ewige Eine ein Zentrum, ein Selbstbewußtsein, eine — wenn auch noch recht unvollkommene und unvollständige — Persönlichkeit, ein Ich (Ichheit) gewonnen hat, können wir ihm auch den Charakter der Geistigkeit zusprechen, ihm Gemüth (*mens*), Willen, ein geistiges Zentrum und Handlungsfähigkeit verleihen[4]).

Und doch ist dieser Geist, einfach und dreifach zu gleicher Zeit und schon bis zu einem gewissen Grade seiner selbst bewußt, noch

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 7: „So denn der erste Wille ein Ungrund ist, zu achten als ein ewig Nichts, so erkennen wir ihn gleich einem Spigel, darin einer sein eigen Bildniß sehet"; *De Signatura Rerum* III, 2: „Das ist ein Auge der Ewigkeit, ein unergründlich Auge, das in nichts stehet oder sihet, dan es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden."

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 9: „Es ist nicht ein Geist, sondern eine Gestalt des Geistes, als der Schemen im Spigel, da alle Gestalt eines Geistes im Spigel oder Schemen ersehen wird und ist doch nichts das das Auge oder Spigel sehe; sondern sein Sehen ist in sich selber, dann es ist nichts vor ihme daß da tieffer wäre."

3) Cf. l. c. S. 289 ff.

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. I, 3: „In dieser ewigen Gebärung sind uns drey Dinge zu verstehen: Als 1. Ein ewiger Wille; 2. Ein ewig Gemühte des Willens; 3. Der Ausgang vom Willen und Gemühte, welcher ein Geist des Willens und Gemühtes ist"; *ibid.* 4: „Der Wille ist Vater: das Gemühte ist das gefassete des Willens, als des Willens Sitz oder Wohnung, oder das *Centrum* zum Etwas, und ist des Willens Herze; und der Ausgang vom Willen und Gemühte ist die Kraft und der Geist."

Digitized by Google

nicht Gott[1]); immer aus demselben Grunde, den Boehme hartnäckig wiederholt. Er ist sich selber noch nicht bekannt und das aus dem einfachen Grunde, weil er sich noch nicht selber verwirklicht hat[2]). Er ist noch nicht eine wahrhafte Ichheit; er ist bisher nur das irreale Schema einer solchen; ein Schattenbild, ein bloßer Schein, wie man solche in einem Spiegel auftauchen sieht[3]). Er ist noch nicht eine reale Person und darum ist er noch nicht Gott.

Kehren wir zu unserem Auge zurück, das sich selber sieht und sich in sich selbst spiegelt. Was sieht es eigentlich? Wir sagten es: es sieht sich; es sieht ein Auge, einen Spiegel. Aber kann man in Wahrheit einen Spiegel sehen? Kann man weniger sehen als einen Spiegel? Augenscheinlich nicht, weil er unsichtbar ist, weil er in sich selbst nichts ist. Wenn man in ein Glas sieht, so ist es nicht das Glas, das man sieht, sondern es sind die Gegenstände, die sich darin reflektieren. Es reflektiert sich nun aber noch nichts darin als ein anderes Glas oder vielmehr es selbst. Kann daraus ein wirkliches Sehen entspringen, aus diesem Nichts, das sich in einem Nichts bespiegelt? Boehme meint es augenscheinlich nicht, denn in der Idee des Spiegels, der in sich selbst nichts ist, sieht er das vollkommene Bild des absolut unbestimmten Absoluten, des Ungrundes, eines Nichts, das sich im Nichts reflektiert[4]).

So ist die Verdoppelung des Einen, da es keine wahrhafte Verdoppelung ist, noch nicht fähig, ein wirkliches Schauen und ein wahrhaftes Bewußtsein zu begründen. Die rein logische Entgegensetzung in sich selbst zu sich selbst genügt noch nicht, um ein wahrhaftes Bewußtsein und eine lebendige Persönlichkeit möglich zu machen[5]). Es genügt übrigens, die Aufmerksamkeit auf eine andere Seite dieses Selbstbewußtseins zu lenken, um zu einem analogen Schluß zu gelangen. Das Eine sieht sich in Wahrheit als Eines, obwohl es ver-

---

1) Cf. *Mysterium Magnum* I, 5; *Theoscopia* I, 12.

2) *Mysterium Magnum*, cap. VI, 1: „Wir erkennen daß Gott in seinem eigenen Wesen kein Wesen ist, sondern nur blos die Kraft, oder der Verstand zum Wesen, als ein unergründlicher ewiger Wille, in deme alles ligt, und der selber Alles ist, und doch nur Eines ist, und sich aber begehret zu offenbaren, und in ein geistlich Wesen einzuführen, welches nur durchs Feuer in der Liebe-Begierde, in Kraft des Lichts geschiht."

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 14. 16.

4) Cf. *supra*, p. 258, n. 1.

5) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 3: „Denn wir verstehen daß ein jeder Wille, ohne die Erweckung der feurigen *Essentien* eine Unvermögenheit ist, gleich als stumm ohne Leben, da keine Fühlung, Verstand und Wesenheit inne ist; Denn er gleichet sich nur einem Schatten ohne Wesen." *Theoscopia* I, 8. 9. 10.

Digitized by Google

doppelt oder selbst verdreifacht ist[1]). Es hat noch kein Bewußtsein seiner dreifachen Struktur. Es hat Bewußtsein von sich, aber noch keineswegs von der Tatsache dieses Bewußtseins. Es ist schon geistig, aber es weiß nichts von seiner eigenen Geistigkeit. Es möchte sich denken; aber wie kann es sich denken, ohne zu denken, und wie kann es denken, ohne irgend etwas zu denken? Ein Gedanke, der nur sich selber denkt, ist leer; er stellt in seiner zyklischen Struktur die unbewegliche Form des Geistes dar, nicht den Geist selber[2]).

Es scheint also, daß wir zu unserem Ausgangspunkt zurückgekehrt sind, zu dem Einen an sich. Aber dem ist doch nicht so. Wir haben es künftig nicht mehr mit einem absolut einfachen Einen zu tun, sondern mit einer Einheit-Mehrheit. Es ist noch nicht, wie wir genügend betont haben, eine konkrete Person oder ein Geist, aber es ist doch schon ein geistiges Zentrum. Jedoch weiß es sich nicht selber zu sehen und zu erkennen, kann es in Wahrheit nicht; denn das reine Licht des Denkens, daraus es besteht, bleibt unsichtbar und erleuchtet nichts in sich selbst, wenn es sich nicht auf einer undurchsichtigen Oberfläche reflektiert[3]). Und um auf ein Bild zurückzukommen, das wir weiter oben benutzt haben: die diffuse Klarheit des Einen hat sich konzentriert und ist Licht geworden, aber es ist ein irreales und unsichtbares Licht, weil es seine Funktion zu erleuchten nicht erfüllt. Es ist nötig, daß sich irgendein Gegenstand davorstellt, daß das Denken ein wirkliches Objekt erhält, damit es sich in dem eigentlichen Wortsinne verwirklicht und so auch sein eigenes Subjekt realisiert. Dieses ist noch leer, es ist noch „reines" Subjekt. Immerhin kennt es sich. Es ist also ein Leeres, das sich

1) Cf. *Mysterium Magnum* I, 5: „Dieser dreifache Geist ist ein einig Wesen und da er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand: Ein Urstand des Ichts, und doch die ewige Verborgenheit, gleichwie der Verstand des Menschen . . . ."; *Theoscopia* 18: „Wan das Gemüht nicht selber aus sich ausflösse, so hätte es keine Sinnen, so es aber keine Sinnen hätte, so hätte es auch keine Erkenntnis seiner selber. Aber der sinnliche Ausfluß aus dem Gemühte (der ein Gegenwurf des Gemühtes ist, darinnen sich das Gemüht empfindet) machet das Gemüht wollende oder begehrende, daß das Gemüht die Sinnen in etwas einführet als in ein *Centrum* einer Ichheit, darinnen das Gemühte mit den Sinnen wirket, und sich selber mit dem Wirken mit den Sinnen offenbaret und beschauet."

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11. 13. 24; *De Electione Gratiae*, cap. I, 14: „Die vierte Wirkung geschieht nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes (welcher aus der Kraft urständet) mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft mit sich selber spielet, da Er sich in der Kraft in Formungen in der Göttlichen Lust einführet."

3) Cf. l. c. p. 19.

Digitized by Google

kennt; so unbestimmt nun auch das Leere sein mag, so ist doch das Denken des Leeren ein bestimmtes Denken, es ist etwas. Wir können deshalb keineswegs das persönliche Zentrum und das unpersönliche und unbestimmte Absolute identifizieren, und wenn wir bedenken, daß der Ungrund die Abwesenheit und die Negation jeglicher Bestimmtheit war, selbst einer negativen, so können wir in unserem Zentrum, Spiegel oder Auge, den Grund oder die Begründung des Ungrundes sehen[1]). Wenn man uns folgende ein wenig paradoxe Wendung erlauben will, so können wir sagen, daß der Abgrund seinen Grund im Denken des Nichts gefunden hat.

Damit der Geist sich in Wahrheit realisiert, muß er sich ein wahrhaftes Objekt geben, einen „vierten Terminus", den er sich selbst entgegensetzen kann, um sich in dieser Entgegensetzung zu erkennen.

Die Analyse, zu der wir soeben vorgeschritten sind, erlaubt uns trotz ihrer scheinbaren Unfruchtbarkeit verschiedene sehr wichtige Feststellungen: wir haben zuerst die innere Struktur der Form des Geistes erkannt; wir haben sodann gesehen, daß wir diese Form noch nicht erfüllen können; wir haben gesehen, daß es eines Objektes bedarf, damit sich ein Gedanke realisiert[2]). Aber wir haben dieses Objekt nicht finden können. Das kommt daher, weil das reine Denken als solches unfähig ist, ihn zu erzeugen oder ihn sich zu geben; aber das reine Denken und der Geist sind keineswegs synonym und wir

---

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11: „Also ist nun dies zu erkennen von der verborgenen ewigen Weisheit Gottes, die gleichet sich als einem ewigen Auge ohne Wesen; sie ist der Ungrund und sihet doch alles, es ist alles in ihr von Ewigkeit verborgen gestanden, davon sie ihr sehen hat. Sie ist aber nicht essentialisch, gleich wie der Glast im Spigel nicht essentialisch ist"; *ibid.* 13: „Also erscheinet der Spigel des ewigen Auges im Willen und erbiret ihm selber einen andern ewigen Grund in sich selber: Derselbe ist sein *Centrum* oder Herz, daraus des Sehen von Ewigkeit immer urständet und dadurch der Wille rege und fühlend wird, nämlich dessen was das *Centrum* erbiret."

2) Cf. *Theoscopia* I, 10. 11 ff. Es ist das der eigentliche Grund, weshalb Boehme in die Theologie des „Wortes", die eine so große Rolle in seinem Denken spielt, ein neues Element einführt: die göttliche Weisheit. Wir wissen von früher her, daß diese Weisheit, das „vierte Produkt" der immanenten Evolution Gottes, seine schöpferische Einbildungskraft ist (l. c. p. 213). *Mysterium Magnum*, cap. I, 6: „Das Ausgegangene heist die Lust der Gottheit, oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräfte, Farben und Tugenden, durch welche der dreyfache Geist in dieser Lust begehrende wird, als nemlich der Kraft, Farben und Tugenden, und sein Begehren ist ein Impressen, ein sich selber Fassen: Der Wille fasset die Weisheit im Gemühte und das Gefassete im Verstande ist das ewige Wort aller Farben, Kräften und Tugenden; welcher der ewige Wille aus dem Verstande des Gemühts durch den Geist ausspricht."

Digitized by Google

haben selbst unsere Deduktion damit begonnen, daß wir Wille und Begehren als seine wesentlichen Konstituentien setzten. Auf ihre Analyse werden wir jetzt zurückkommen und wir werden darin dieselbe dreifache Struktur wiedererscheinen sehen, die sich uns im Denken offenbart hat.

V.

Der Wille gehört wesenhaft zum Geist [1]). Gott, sofern er Geist ist, ist Wille; absoluter und erster Wille, dem nichts vorausgeht und den nichts begründet als das unbestimmte Absolute, der Ungrund selbst [2]). Da nun das Absolute nichts ist und auch nichts begründet, ist es viel richtiger zu sagen, daß der Wille der Grund selber des Absoluten ist. Das Absolute findet hier seine Begründung; das Nichts findet hier sein Etwas. Der göttliche Wille nennt sich also wegen seiner direkten Emanation aus dem ihn erzeugenden Absoluten, Wille des Absoluten (ungründiger Wille), was nicht sagen soll, daß der Wille das Absolute will, sondern im Gegenteil, daß es der absolute Abgrund, der „Ungrund" ist, der „in dem Willen" will. Er setzt sich im Willen fort und wird selbst ein Wille, oder genauer noch, offenbart sich als Wille. Als Wille, als rein geistiger Wille, ist er auch, wie wir gesehen haben, der Grund seiner selbst und der Dinge [3]) und das Sehen seiner selbst und der Dinge. Der Wille ist in der Tat ein Sehen und — es ist Boehme selber, der sich verbessert — wenn auch der Wille, ganz eigentlich gesprochen, nicht selber ein Sehen ist, so ist er wenigstens unabtrennbar mit einem Sehen verbunden; durch seine Wesenheit selber impliziert er das Sehen; denn ohne Sehen kann es keinen Willen geben. Das versteht sich übrigens von selbst: für Boehme ist der Wille wesenhaft geistig; der Geist aber ist wesenhaft Schauen.

Der Wille ist also Geist, und sofern er selbst von dem unbestimmten Absoluten ausgeht, es gestaltend und ausdrückend, wird er von Boehme mit diesem einen Absoluten identifiziert, mit diesem ewigen Einen [4]), dessen Begriff wir oben beschrieben haben. Der

---

1) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 12 und l. c. p. 245 ff.

2) Cf. *De Signatura Rerum* II, 10: „.... dan also findet er sich aus dem Nichts in Etwas, und das Etwas ist doch sein Widerwille, dan es ist eine Unruhe und der freye Wille ist eine Stille."

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 42: „Aus dem Willen, darein sich die Gottheit in die Dreyheit schleust, ist auch der Grund der Natur von Ewigkeit geboren worden, denn da ist kein Fürsatz, sondern eine Geburt; die ewige Geburt ist der Fürsatz, als daß Gott wil Gott gebären, und durch Natur offenbaren."

4) Cf. *De Electione Gratiae* I, 4—6; II, 9; VII, 27: „In welchem ewigen Willen Gott der Vater seinen Sohn gebieret, und heißet aber außer der Gebärung (als

Digitized by Google

Wille ist göttlich, aber nicht mehr als das absolute Eine selbst, er ist nicht Gott im eigentlichen Wortsinne[1]) (was natürlich Boehme nicht hindert, ihm manchmal diesen Namen zu geben). Er ist in Gott, er ist nicht Gott. Er ist ein Moment, eine Etappe oder eine Phase der unzeitlichen Entwicklung des göttlichen Lebens. Er ist weder das Ziel derselben noch das Ganze[2]).

Dieser erste und absolute Wille ist in Wahrheit noch ein absolut unbestimmter Wille, sozusagen leer und rein, „wie ein Nichts". Durch was sollte er auch bestimmt sein[3])? Durch das Absolute, welches die Unbestimmtheit selbst ist? — offenbar nicht. Er ist ein Offenbarungswille, haben wir gesagt, aber was kann er offenbaren wollen? Augenscheinlich nichts, weil das Absolute nichts ist, und er selbst ist nur der Wille des Nichts; richtig gesagt, ist er noch nicht einmal Wille, der als solcher ein Akt ist, sondern nur ein einfaches Wollen, das nur eine Bewegung ist[4]).

Immerhin ist ein Wollen notwendig Wollen von etwas und eine Bewegung, Bewegung von etwas. Der Wille kann nicht nichts wollen; ein Wille, der nichts will, wäre er noch ein Wille? Es gibt aber nichts,

---

der Göttlichen Kraft) nicht Vater, auch nicht Gott; sondern der ewige unergründliche Wille zu etwas: in welchem Willen die Geburt der H. Dreyheit, sowol der Urstand der Natur und aller Wesen Anfange verstanden werden."

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. 8: „Derselbe Ungrund ist gleich einem Auge, denn er ist sein eigner Spigel, er hat kein Wesen, weder Licht noch Finsterniß und ist vornehmlich eine Magia, und hat einen Willen . . . . . Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher keines Ursprungs ist . . . . . und wird doch in diesem Willen nicht Gott genannt oder erkannt, denn es ist darinnen weder Gutes noch Böses."

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXVI, 58: „So ist nun Gott vor und außer allen Anfängen und aus Ihme gehet aller Anfang, auch so ist Er aller Anfänge Ende."

3) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 3: „Dan so eine Formlichkeit zu einer Figur wäre gewesen, so müßte wieder eine Ursache seyn gewesen, davon die Form wäre entstanden, und wäre Gott nicht ein einiger Gott, der ohne Grund, Zeit und Stäte wäre: Dan alles was Anfang hat, das ist gründlich; was aber keinen Anfang hat, das ist ohne Grund und Form"; *De Electione Gratiae*, cap. I, 21: „So denn nichts vor Gott ist, so mag ihn auch nichts zu etwas bewegen: denn so ihn etwas bewegete, so wäre dasselbe ehe und mehr als Er selber, und dürfte geschehen, daß Gott in sich selber uneinig, und zerstreut wäre; so müßte auch dasselbe Bewegliche von einem andern Anfang seyn, dieweil sich bewegte."

4) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 38: „Und ist uns doch nicht zu verstehen, das der Wille des Ungrundes, etwas getahn hat; denn derselbe ist weder böse noch gut, sondern ist ein bloßer Wille, das ist eine S c i e n z ohne Verstand zu Etwas oder in Etwas, denn er ist nur ein Ding, und ist weder Begierde noch Lust; sondern er ist das Wallen oder Wollen."

Digitized by Google

was er wollen kann, ausgenommen ihn selbst. Er will also sich selbst; er bestimmt also sich selber [1]). Er erzeugt also einen bestimmten Willen, determiniert durch sich selbst, weil er sich selber will [2]). Er gibt sich so eine innere Struktur, weil er in seinem eigenen Inneren eine Unterscheidung, eine Entgegensetzung, eine Identifikation setzt. Der Wille, der will, ist ja in der Tat nicht derjenige, der gewollt ist, noch auch derjenige, durch den er sich will. Andererseits ist augenscheinlich doch wiederum der wollende Wille identisch mit dem gewollten Willen, weil er sich selber will und weil er sich nicht selber wollen kann als durch sich selbst. Die innere Struktur des Willens ist die der Dreiheit, eine evidentermaßen dem Geist wesenhafte Form.

Die Struktur, die sich der Wille gegeben oder die er erworben hat, ist eben die der Reflexion. Er reflektiert sich selber und, indem er sich in sich sich selber entgegensetzt und sich dadurch begrenzt, erlangt er Selbstbewußtsein. Wir haben gesagt, daß der Wille oder das Wollen eine Bewegung ist. Eine freie Bewegung aber, der sich nichts entgegensetzt und die nichts aufhält, ist eine unbewußte Bewegung. Es bedarf eines begrenzenden Widerstandes, damit sie zur Selbstoffenbarung kommt [3]). Der indeterminierte Wille ist ein unbewußter Wille.

Als sich selbst bestimmender und begrenzender hat er Selbstbewußtsein gewonnen. Aus einem einfachen Wollen ist der Wille ein Akt geworden; sich selber determinierend, begrenzend, reflektierend und wollend hat der Wille sich ein Objekt gegeben, das er selbst ist, und hat sich als Subjekt gesetzt. Vielleicht könnten wir noch einfacher sagen, daß er sich selbst gesetzt hat. Er besitzt künftig ein *Centrum* („Herz", „Wort", „Grund", „Sinn", „Sein", „Ich"), in welchem er sich faßt [4]). Übrigens faßt er sich nur, um

---

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 2: „Also ist uns zu erkennen, das ewige Wesen, als der ewige Geist, außer dem Feur und Lichte, der ist ein begehrender Wille, der sich selbst also zu einem Geist machet: Und dieser Geist ist die ewige Vermögenheit des Ungrundes, da sich der Ungrund in Grund führet."

2) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 2: „Derselbe andere Wille ist des Herzens oder Wortes Wille."

3) Cf. *Theoscopia* I, 8—10.

4) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. IV, 7: „Nicht ist's zu verstehen, daß Gott einen Anfang also nehme; sondern es ist der ewige Anfang des geoffenbarten Gottes: Wie sich der Göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare, und in Reiche einführe; welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur, wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare."

Digitized by Google

sich aufs Neue zu verschwenden und auszugeben[1]). Der Wille besitzt in der Tat eine doppelte innere Bewegung: er geht in sich ein, sich auf sich selber konzentrierend, um sich zu verschwenden, ebenso wie die Klarheit sich konzentriert, um Licht zu werden und ihre Strahlen weithin zu senden[2]).

Der Wille ist, ebenso wie das Licht, großmütig, gebend; er ist eine Gabe, die Gabe seiner selbst. Aber was könnte er geben, da er doch nichts war und nichts hatte? Und wie könnte er sich selbst geben, wenn er noch nicht er selber war, wenn er noch kein Zentrum hatte, das es ihm erlaubt, sich zu verschwenden? Er könnte offenbar nichts geben, so wie er sich nicht offenbaren könnte, bevor er sich nicht selbst gefunden hat. Es ist sein eigenes Finden, das er von nun an enthüllen und ausdrücken kann[3]), und indem er sich ausdrückt und enthüllt, wird er sich selbst verstehen und kennen können.

Wir sehen also, daß sich diese immanente Entwicklung des Willens, was ihre Form betrifft, in keiner Weise von derjenigen des Denkens oder Schauens unterscheidet. Was uns nicht zu erstaunen braucht, weil Wille und Denken die beiden wesentlichen Attribute des Geistes sind. Sie s i n d Geist und sie drücken ihn aus, indem sie sich wechselseitig implizieren. Diese innere Evolution ist zum Überfluß nach demselben Schema und zu demselben Zweck entworfen: es ist das Schema der Reflexion, des Selbstbewußtseins, der Selbstoffenbarung des Geistes, der Übergang von der anfänglichen Unbestimmtheit zur Selbstbestimmung, einer Bestimmung, in welcher allein das Unbestimmte sich offenbaren kann[4]). Es ist immer der Typus kreis-

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 2: „Sein Finden ist sein selber aus sich Ausgehen, so schauet Er sich in dem Ausgehen, denn das Ausgegangene ist seine ewige Lust, Empfindlichkeit und Findlichkeit, und wird die göttliche Weisheit genannt: Welche Weisheit der ungrundliche Wille in sich zu seinem *Centro* der Lust fasset, als zu einem ewigen Gemühte des Verstandes, welchen Verstand der freye Wille in sich selber formet zu seinem Ebenbilde, als zu einem ewigsprechenden, redenden, lebendigen Worte, welches der freye Wille aus der geformten Weisheit der Lust aus sich aushauchet, oder spricht."

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 10: „Dieses Herze oder *Centrum* des Ungrundes ist das ewige Gemühte, als des Wollens, und hat doch nichts vor ihm das es wollen kann, als nur den einigen Willen, der sich in dies *Centrum* einfasset. Es hat auch der erste Wille zum Centro nichts, das er wollen könte, als nur diese einige Stäte seiner Selbst-Findlichkeit: also ist der erste Wille der Vater seines Herzens, oder der Stäte seines Findens, und ein Besitzer des Gefundenen, als seines eingebornen Willens oder Sohnes" p. 291.

3) Cf. l. c. p. 291.

4) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. II, 3: „Und denn verstehen wir, wie dieser unergründliche Wille von Ewigkeit in Ewigkeit immer begehrende sei, nemlich

Digitized by Google

förmiger Entwicklung, der Typus der *causa sui*; oder lieber, da Boehme diesen ihm unbekannten technischen Ausdruck nicht gebraucht, der Typus der paradoxen Entwicklung des Keims, der sich entwickelt, indem er zu gleicher Zeit Form und Materie, Ursache und Produkt ist. Boehme stellt sich in der Tat, wie wir schon oben gesagt haben, das göttliche Leben nach diesem Schema des Keimes vor; sein Gott ist ein lebendiger Gott, der sich selber erzeugt und Gott erzeugt. Die göttliche Evolution ist ganz organisch; insofern Gott Geist ist, ist seine Entwicklung die eines geistigen Keims, der, von der Unbewußtheit (dem unbestimmten Absoluten) ausgehend, sich als Wille und Denken zur Geburt bringt. Er entwickelt sich, findet sich, nimmt Kenntnis von sich. Er konstituiert und konstruiert sich ein geistiges Zentrum, gibt sich Leben und Leib, wird persönlich und drückt sich durch den Willen und das Denken aus. Endlich erhebt er sich zur Liebe und zu dem durch die Liebe begründeten Wirken[1]).

Aber wir sind noch nicht soweit. Unser Gott hat im Ganzen noch nicht mehr getan, als seine Entwicklung zu beginnen. Weit davon ein lebendiger Gott zu sein, ist er bis jetzt noch nicht einmal Gott-Geist; er ist nur eine Gott-Idee. Boehme würde sagen: ein solcher Gott könnte sich noch nicht wahrhaft kennen, er könnte vor sich selber nicht offenbar sein[2]). Er ist noch im Keim. Er hat die Fähigkeiten, die er in sich trägt, noch keineswegs entfaltet und verwirklicht. Die dreifältige Form Gottes, so wie sie sich uns gezeigt hat, scheint die wesentlichen Bedingungen der Spiritualität zu erfüllen: Gott in sich, durch sich und für sich. Aber ist es wirklich so? Als

---

sich zu offenbaren, sich zu ergründen, was er sei, die Wunder in ein Wesen zu führen und sich zu offenbaren in den Wundern"; *De Signatura Rerum* XIV, 23: „die Freyheit will nicht ein Nichts sein, dan darum führet sich die Lust der Freyheit in Natur und Wesen ein, daß sie wil in Kraft, Wunder und Wesen offenbar seyn."

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. V, 3: „Ingleichen ist uns zu verstehen vom Göttlichen Wesen, wie sich der ewige Verstand des Ungrundes in Grund und Wesen einführe, als in ein ewig Gebären und Verzehren, darinnen die Offenbarung des Ungrundes stehet, und ein ewiges Liebesspiel, daß der Ungrund mit seinem gefaßten Grunde also mit sich selber ringe und spiele. Er gibt sich in Etwas, und nimt wieder das Etwas und gibet ein anders daraus. Er führet sich in Lust und Begierde ein, darzu in Kraft, Stärke und Tugend, und führet je einen *Gradum* aus dem andern und durch den andern, daß es also in sich ein ewig Spiel sey."

2) Cf. *De Signatura Rerum* II, 8: „In sich vor der Begierede ist die Freiheit als ein Nichts, und mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dan er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch keine Offenbarung geschehen als nur durch Wesen der Begierde."

3) Cf. F. v. Baader, *Fermenta Cognitionis*, Werke, Bd. II, S. 157, 242, 319, 356, 361.

Digitized by Google

wir die Idee des göttlichen Denkens, des Gott-Spiegels, analysierten, haben wir schon gesehen, daß die innere Entgegensetzung, die die dreifältige Form zu begründen scheint, nur eine rein logische Entgegensetzung ist. Die Bestimmung, die sich der Wille gegeben hat, ist nur eine formale Bestimmung; die Bewegung ist nur ein Schema, ein Schatten. Die Dreiheit ist in Wirklichkeit nur eine Drei-Einheit.

Wir rühren da an einen wichtigen Punkt. Indem die Boehmesche Deduktion aus dem göttlichen Absoluten den persönlichen Gott entstehen läßt, folgt sie sichtbar den großen Linien, den traditionellen Schemata der Dreifaltigkeitslehre und der Theologie des Wortes. Das Denken, das sich denkt, der Wille, der sich will, und die Liebe, die sich liebt; das Absolute, das ein Bild von sich selber erzeugt; das Denken, das sich inkarniert und in Worten ausdrückt: das sind ebenso viele Mittel, die die christliche Theologie benutzt, um das Geheimnis der Einheit Gottes in drei Personen begreifbar zu machen[1]).

Es ist keineswegs erstaunlich, daß Boehme von diesen dialektischen Schemata Gebrauch macht, daß er sehr oft den verschiedenen Aspekten oder Momenten des dialektischen Prozesses die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes gibt. Ist nicht der unbestimmte Wille der Vater, der aus seinem eigenen Schoß den bestimmten Willen, seinen Sohn, hervorbringt? Und ist nicht das Denken, das sich vor sich selber enthüllt, ebenfalls der Vater, der sich im Sohn offenbart? Und ist die Bewegung, die den Phasen dieses Prozesses folgt, nicht der Geist und ist es nicht abermals der Geist, der das „Wort" des göttlichen Denkens nach außen (*ad extra*) ausdrückt und Fleisch werden läßt[2])?

---

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. II, 9: „Der Wille ist der Anfang, der heißet Gott der Vater, der fasset sich in Kraft, und heißt der Sohn, und das *Ens* der Kraft ist die Sciens und Ursache des Sprechens, als der *Essenz* oder der Schiedlichkeit der Einigen Kraft, als die Austeilung des Gemühtes, welcher der Geist mit seinem Ausgehen aus der Kraft schiedlich macht"; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 7: „Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Herze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; und wird darum ein Sohn genant, daß Er im Willen einen ewigen Anfang nimt, mit des Willens Selbst-Fassung." Achten wir auf die Rolle der *Schiedlichkeit* (*separatio*).

2) *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 3: „Und das Aushauchen ist der Geist oder der Mund des Verstandes im geformten Willen der Weisheit, welcher das sprechende Wort unterscheidet, daß das Gemühte und der Verstand des Gemühtes offenbar wird; in welcher Offenbarung die freye Lust oder Weisheit vom freyen Willen, durch den Geist in Unterschiedlichkeit mit dem Sprechen oder Aushallen geformet wird."

Digitized by Google

Welche anderen dialektischen Schemata hätte Boehme auch benutzen können? Ist es nicht gerade der metaphysische Sinn der Dreifaltigkeitslehre, das Leben und die Bewegung[1]) in das Absolute des Göttlichen einzuführen? Oder wenn man lieber will, der zu strengen Einheit des nur einfachen Gottes eine innere Struktur und Mehrheit zu verschaffen? Und ist nicht das Dogma vom „Wort" das klassische Mittel, um aus dem Einen das Viele ausgehen zu lassen und zu zeigen, wie sich der Geist in das Sinnliche einkleidet und sich in der ihn ausdrückenden Materie inkarniert?

Daß Boehme dem durch die Theologie vorgezeichneten Weg gefolgt ist, ist nicht verwunderlich. Es ist interessanter und wichtiger zu zeigen, daß ihn dieser Weg keineswegs befriedigte, und daß er, die trinitarischen Formeln und Termini von Vater, Sohn und Geist[2]) benutzend, doch ein Bewußtsein von ihrer Inadäquatheit hat. Die trinitarische Struktur des Geistes (Willens, Schauens) ist nicht die einer Dreiheit von Personen; Boehme sagt es sehr klar[3]): sie ist sogar nicht die einer Person; denn nach ihm ist die immanente Evolution des Absoluten noch nicht vollendet, sein Sein hat sich noch nicht

---

1) Cf. H. Delacroix, *Étude sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV siècle*, S. 172; A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. II, S. 283 ff., Freiburg i. Br. 1894.

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 22: „Der erste Wille, so Vater heist, liebet seinen Sohn, als sein Herz seiner Selbst-Offenbarung, darum daß Er seine Findlichkeit und Kraft ist; gleichwie die Sele den Leib liebet, also auch in gleichem ist der gefassete Wille des Vaters seine Kraft und geistlicher Leib, als das *Centrum* der Gottheit, oder des göttlichen Etwas, darin der erste Wille ein Etwas ist"; cf. auch *Mysterium Magnum*, *Kurzer Extrakt* 4: „Mit solcher dreifachen Einheit betrachten wir das Wesen Gottes: Als mit der Einheit den einigen Gott, mit dem Willen den Vater" usw.

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IV, 7: „Erstlich die wahre Gottheit in sich selber in Dreyfaltigkeit, in der *Scienz* des Ungrundes im Einigen Willen, da Gott Gott gebieret, als nemlich der Einige Wille, der sich in die Dreyheit einführet, der ist kein *Prinzipium*: denn es ist nichts vor Ihme, so kan Er auch keinen Anfang von Etwas haben; sondern Er ist selber sein Anfang, das Nichts, und auch sein Etwas"; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 6: „Daß aber gesaget wird von Gott: Er sey Vater, Sohn, Heiliger Geist, das ist gar recht gesagt: allein man muß es erklären, sonsten begreifts das unerleuchtete Gemühte nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes. Er ist außer aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung"; *Mysterium Magnum*, cap. VII, 11: „Allhie kan man mit keinem Grunde sagen, daß Gott drey Personen sey; sondern er ist dreyfaltig in seiner ewigen Gebärung: Er gebäret sich in Dreyfaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein einig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist; sondern das einige ewige Leben oder Gut."

Digitized by Google

konstituiert. Das göttliche Denken hat sich noch kein Objekt (Gegenwurf) gegeben, und der Wille hat noch keinen Widerstand erfahren. Das Auge sieht nichts, und im Spiegel ist noch nichts reflektiert.

Es gibt keinen wirklichen Unterschied zwischen den drei Momenten dieses dreifach identischen Geistes: es gibt folglich keine wirkliche Reflexion, keine wirkliche Entgegensetzung, keine wirkliche Spannung. Es ist infolgedessen weder Selbstbewußtsein im vollen Sinne des Wortes vorhanden, welches eine Entgegensetzung zu irgendeinem vom eigenen Selbst unterschiedenen Etwas voraussetzt (das Innere impliziert das Äußere), noch eine wirkliche Bestimmtheit (um Selbstbewußtsein zu gewinnen, setzt der Wille einen entgegengesetzten Willen voraus). Es gibt allgemein gesprochen noch keine Realität, weder eine Realität des Lebens und der Handlung, noch eine des Geistes; denn Geist setzt sich, wie wir sehen werden, der Natur entgegen und ist nur in dieser Entgegensetzung real[1]).

Die formalen Differenzen und Determinationen haben das Nichts in Etwas verwandeln können; aber sie haben diesem Etwas kein Sein, keine Wesenheit, keinen Inhalt zu geben vermögen. Ebenso wie das Denken, das sich nur sich selber denkt, ein Denken ohne reales Objekt bleibt, so bleibt der Wille, der nur sich selber will, ein leerer Wille, eine Wille ohne Objekt. Damit Wille und Denken sich verwirklichen, müssen sie aus ihrem Zauberkreis herausgehen, müssen sie sich nach außen (*ad extra*) bewegen, müssen sie sich Gegenstände schaffen. Andernfalls werden wir immer in der „ewigen Stille ohne Wesen" bleiben, und Gott, in die „Wüste" der Gottheit verbannt, „außer Natur und Kreatur", wird niemals zum Gotte werden.

Aber eine Frage erhebt sich. Wo wird der Wille und das Denken diese Gegenstände hernehmen? Wo wird der Geist sie finden? Und Boehme antwortet: er muß sie in sich selber finden und sie aus sich selber schöpfen[2]).

---

1) *Cf. De Signatura Rerum*, cap. XIII, 17: „dan das Nichts begehret sonst anders nichts als nur Kraft und Glanz, und also machet sichs offenbar, und führet sich in Wesen ein"; *ibid.*, cap. XIV, 21: „Dan die Freyheit ist weder finster noch licht: aber von der Bewegniß wird sie licht, dan ihre Lust fasset sich in die Begierde zum Lichte, daß sie im Licht und Glanz offenbar werde, und mag doch auch anderst nicht geschehen, als durch Finsterniß, auf daß das Licht erkant und offenbar werde, und sich das ewige Gemüht selber finde und offenbare, dan ein Wille ist nur ein Ding und Wesen, aber durch die Vielheit wird seine Gestalt offenbaret, daß er unendlich und ein eitel Wunder ist; davon wir mit einer Kinder-Zungen reden, nur als ein Funke aus denselben großen unendlichen Wundern."

2) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 4: „Alle Anfänge gehen aus dem ewigen Einen durch das Aushauchen des ewigen Einen, dadurch sich das

Digitized by Google

VI.

Wir haben weiter oben gesagt, daß Gott, so wie wir ihn bisher analysiert haben, sich wohl kennt, aber noch in einer sehr unvollkommenen Weise[1]). Er hat Selbstbewußtsein, aber nur sofern er einfach, nicht sofern er dreifältig ist; er kennt sich in seiner Einheit, nicht in seiner Vielheit, weil die innere Mannigfaltigkeit von uns nur gesetzt war, um es der Einheit möglich zu machen, sich zu ergreifen, sich gegen sich selber zu wenden und sich als solche zu erkennen. Damit Gott sich in seiner Vielfältigkeit erkennt, in seiner inneren Struktur, muß er sich noch einmal reflektieren, muß er ein Bild seiner selbst in einem „Spiegel" entwerfen, der nicht mehr er selbst ist, sondern der sich in gewisser Weise außerhalb seiner befindet. Die Dreifaltigkeit erfordert gebieterisch einen vierten Terminus. Die innere Evolution kann sich nicht verwirklichen ohne die Mitwirkung einer Emanation[2]), eines Ausdrucks *ad extra*.

Dieser Spiegel, dieser vierte Terminus, den Gott sich selber entgegensetzt, um sich reflektieren und sehen zu können, um so ein volles Selbstbewußtsein zu gewinnen und infolgedessen zur Realisation zu kommen, trägt bei Boehme die sehr ehrwürdigen Namen der *Sophia*,

---

ewige Eine in eine Selbstbeschaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit zu seinem Selbst-Bewegen und Formen einführet. Alle sichtbare und unsichtbare Wesen, geistlich und körperlich, haben ihren Ursprung im Aushauchen des ewigen Einen genommen, und stehen mit ihrem Grunde darinnen."

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 1: *„Die tieffe Pforte aus dem Centro der ewigen und auch zeitlichen Natur, wie sich die ewige Weisheit in eine formliche Beschaulichkeit hat eingeführet*: Der ewige göttliche Verstand ist ein freyer Wille, nicht von Etwas oder durch etwas entstanden. Er ist ein selbsteigner Sitz, und wohnet einig und allein in sich selber, unergriffen von etwas, denn außer und vor ihme ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, und ist ihme doch auch selber als ein Nichts: Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist alles und doch als ein Nichts; Denn Er selber ist in sich keine Beschaulichkeit oder Findlichkeit, daß Er möchte eine Gleichheit in Ihme finden."

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 6: „Also heißt der unergründliche Wille Ewiger Vater; und der gefaßte geborene Wille des Ungrundes heißet sein geborener oder eingeborner Sohn, denn er ist des Ungrundes *Ens*, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefasten Sohn oder *Ens*, heißet Geist, denn er führet das gefaste *Ens* aus sich aus in ein Leben oder Weben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater, Sohn und Geist immer sihet und findet, und heißet Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit"; cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 4: „Und das Ausgegangene des Willens . . . . . ist die Weisheit Gottes."

Digitized by Google

göttlichen Weisheit, ewigen Jungfrau, der *Idea* oder *Majestät* Gottes [1]).

Es gibt im Gedankengang Boehmes wenig Ideen, die eine größere Rolle gespielt haben; es gibt wenig Konzeptionen, die einen mächtigeren Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt haben. Es gibt keine, die wandelbarer wäre. Die ewige Weisheit Boehmes ist ein Auge [2]) und zu gleicher Zeit der Spiegel, in dem sich Gott reflektiert [3]); sie ist die Welt der göttlichen Ideen [4]), das ewige Bild der Welt [5]); die ewige Offenbarung Gottes; die Wohnung, der Leib und das Kleid der Gottheit [6]). Sie ist jedes dieser Dinge und alle auf einmal. Sie ist — und das begründet die Einheit der Konzeption, — das ewige *Objektum*, der ewige Gegenwurf [7]) Gottes, in welchem und durch welchen er sich reflektiert, ausdrückt und offenbart. Sie folgt sozusagen der inneren Entwicklung Gottes, sich mit jeder durch sie erreichten Stufe umbildend; sie macht Gott die emanente Entwicklung möglich. Sie ist also eine notwendige Bedingung ihrer und zu gleicher Zeit ein Bindeglied zwischen Gott und der Natur [8]). Ebenso ist sie für die Natur das ideale Urbild, das diese (oder das der *Spiritus Mundi*, der „Amtmann", der *Archeus*) realisiert oder zu realisieren strebt. Sie ist ihr ewiges Ziel, ihr „Vorbild", ihre „Idee" [9]).

Boehme erklärt, wie gesagt, in nicht ganz befriedigender Weise, was diese „Weisheit" ist; sie ist offenbar gleich ewig mit Gott, weil Gott

---

1) Cf. l. c. p. 213, 263, 297.

2) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 11; *Mysterium Magnum* I, 7.

3) Cf. *Sex Puncta Theosophica* I, 15; *De Incarnatione Verbi* II, cap. I, 11: „Also ist die Weisheit als der Spigel des Geistes der Gottheit in sich selber stumm und ist der Gottheit als des Geistes Leib, darin der Geist wohnet"; *ibid.* 12: „Dieser Spigel oder Auge."

4) Cf. *Quaestiones Theosophicae*, qu. II, 10 und l. c., p. 213 ff.

5) Cf. *Mysterium Magnum* I, 6.

6) Cf. *supra*, n. 3.

7) Cf. *Clavis* 18; *Tabulae Principiorum* 19.

8) Cf. *Clavis* 19.

9) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. I, 7: „Und dasselbe Sprechen ist das Bewegen oder Leben der Gottheit: Ein Auge des ewigen Sehens, da eine Kraft, Farbe und Tugend die andere im Unterscheid erkennet, und stehen aber alle in gleicher Eigenschaft ohne Gewicht, Ziel und Maß, auch von einander ungetrennet. Alle Kräfte, Farben und Tugenden ligen in Einer, und ist eine unterschiedliche ineinander wol-gestimmte gebärende Harmoney; Oder wie ich's setzen möchte, ein sprechendes Wort da in dem Wort oder Sprechen alle Sprachen, Kräfte, Farben und Tugenden inne ligen, und mit dem Hallen oder Sprechen sich auswickeln, und in ein Gesicht oder Sehen einführen"; und *De Signatura Rerum* VIII, 3; cf. l. c., p. 214 u. 293.

Digitized by Google

ohne sie nicht Gott sein würde und sich nicht kennen könnte; sie ist, sagt er, von ihm erzeugt; erzeugt oder ausgeatmet wie der Sohn oder der Geist[1]). Die ewige Weisheit ist indes nicht eine vierte Person der göttlichen Trinität[2]). Auf der anderen Seite identifiziert sie Boehme oft mit dem Ungrund[3]). Man sieht sehr gut, weshalb: sie ist in sich selbst eben so unbestimmt wie dieser; sie hält (enthält) nichts, bringt nichts hervor, erzeugt nichts; sie ist ein Nichts, ein einfacher Spiegel, dessen ganze Rolle sich in dem Reflektieren erschöpft[4]). Wir haben aber wohl gesehen, wie sich im Gedankengang Boehmes die Idee des Spiegels derjenigen des unbestimmten Absoluten annäherte[5]). Wurde dieses nicht selber auch als Spiegel näher „bestimmt"? Ist es nicht andererseits evident, daß die göttliche Weisheit wesenhaft zu Gott gehört? Wenn wir das Absolute betrachten, wie es bisher vor unseren Augen entstand und sich reflektierte, könnte man dann nicht dieses selbe Absolute, insofern es Gott reflektierte und sich als Geist konstituierte, die „Weisheit" nennen? Diese Identifikation würde uns offenbar erlauben, die Frage nach dem Ursprung der göttlichen Weisheit zu beantworten. Wenn sie nicht das Absolute selbst ist, wäre sie evidentermaßen in ihm „begründet" wie Gott selbst. Immerhin macht Boehme nicht oft Gebrauch von dieser Erklärungsweise. Am öftesten erscheint die göttliche Weisheit als ein Produkt, als eine Emanation und als etwas der Trinität Folgendes[6]). Diese Unterschiede dürfen uns übrigens nicht übermäßig einnehmen. Wir wissen wohl, daß es nach der ganzen Art der Boehmeschen Deduktion genügt, die Notwendigkeit einer Weisheit zu erkennen, um sie zu setzen. Boehme geht eben — wir haben es oben gesagt, aber es ist gut, es zu wiederholen — von dem lebendig

1) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. I, 12: „Also ist der Vater und sein Sohn (als die Stäte zu einer Selbheit) ein einiger Gott, eines einigen Willens; welcher einige Wille, in der gefaßten Stäte des Grundes, aus sich selber aus der Fassung ausgehet, alda Er mit dem Ausgehen ein Geist genant wird: und scheidet sich der einige Wille des Ungrundes, mit der ersten, ewigen, unanfänglichen Fassung in dreyerlei Wirkung, und bleibet doch nur ein Wille. Als der erste Wille, so Vater heist, der wirkt in den Sohn als die Stäte der Gottheit: und die Stäte der Gottheit, welche des Vaters Sohn ist, wirket in sich in der Findlichkeit die Kraft der Weisheit; welche Kräfte alle in dem Sohn urständen, und sind allhie alle Kräfte doch nur eine einige Kraft, und die ist die empfindliche, findliche Gottheit in sich selber, in einem einigen Willen und Wesen, in keiner Unterschiedlichkeit"; *Mysterium Magnum* VII, 9.

2) Cf. l. c. p. 215, 293; und *Clavis* 19, 20.

3) Cf. l. c. p. 288 ff.

4) *Sex Puncta Theosophica* I, 16. 5) Cf. *supra*, p. 263, n. 1.

6) Cf. den zitierten Text *supra*, p. 260, n. 2.

Digitized by Google

konstituierten Gott aus; von dem Ganzen herkommend, analysiert er seine innere Struktur. Der Keim, dessen Entwicklung er uns beschreibt, so unbestimmt er sein mag, ist der Keim Gottes.

Wie dem auch sei, der Geist reflektiert sich im Spiegel der Weisheit und erkennt sich als solcher; er sieht sich als Geist und Wille. Mehr noch, er gewinnt ein Bewußtsein seines Zustandes: der reinen, noch nicht realisierten Virtualität. Er sieht auch, daß er sich immer noch nicht kennt, daß er immer noch der nicht offenbare Gott ist.

Geist und Wille sind in der Tat, sofern sie noch rein geistig und *in sich* sind, „wie ein Nichts“ [1]). Der Geist hat keine Wesenheit; er ist Bewegung, Macht, aber eine Macht, die nur virtuell ist.

Der göttliche Geist oder genauer Gott als reiner Geist sieht sich als solcher; er gewinnt Selbstbewußtsein und fühlt, daß er wirklich und wahrhaftig denken und wollen kann. Aber was kann er denken und was sollte er wollen? Er weiß es noch nicht. Wie könnte er es, bevor er es getan hat?

Wirklich denken, in Wahrheit wollen, heißt das nicht, irgendein Objekt denken und wollen? Und nicht nur irgendein Objekt im allgemeinen (etwas), sondern ein bestimmtes Objekt (ein Etwas), ein determiniertes Etwas. Es genügt aber, daß sich Gott, indem er sich in der „Weisheit“ reflektiert, dazu fähig fühlt, ein Bild seiner selbst zu erzeugen, daß er sich als Wille und als Denken erkennt, damit die Idee eines möglichen Objektes seines Willens und seines Denkens in ihm entstehe: die Idee von irgend etwas, das sich ihm entgegensetzen könnte, das etwas anderes wäre als er [2]).

Gott begreift sich also selbst als Subjekt und setzt sich selber und in der Idee entgegen eine Idee von irgend etwas, das nicht er selbst wäre, von dem er sich unterscheiden könnte, daß ein ihm eigentümliches Sein besitzen würde [3]). Aber diese Idee bleibt noch eine reine Idee; ein abstrakter und leerer Rahmen, den die göttliche Weisheit seinem Denken vorstellt. Es genügt uns aber, daß diese Idee entsteht, damit der göttliche Geist, befruchtet durch sie, in sich eine Unendlichkeit von Ideen und Gedanken (das „Wort“) erzeuge, und damit die göttliche „Weisheit“ vor seinem Blick eine Unendlichkeit von Objekten zur Darstellung bringe. Noch irreale Objekte, einfache Vernunftwesen; aber doch schon bestimmte Objekte, die den Geist realisieren, die ihn reflektieren, ausdrücken und

1) Cf. *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 1: „Dünne als ein Nichts.“
2) *Objectum, Gegenwurf.* Cf. *Clavis* 19 und *Tabulae Principorum* 16.
3) Cf. *De Signatura Rerum* XIII, 3.

Digitized by Google

schon in einem gewissen Grade inkarnieren und ihm erlauben, sich in seiner unendlichen Fruchtbarkeit zu erkennen[1]). Ist es nicht übrigens so, daß das Denken des Menschen aus den Tiefen seines Geistes entsteht? Daß der menschliche Geist, indem er die ihm eigenen Fähigkeiten realisiert, zur Erzeugung seiner eigenen Gedanken kommt, durch die er sich ausdrückt, in denen er sich wiederfindet? Daß er sich in diesem Reflex seiner selbst, der ihm offenbart, was er in seinem eigenen Grunde in sich selbst ist, zur Selbsterkenntnis gelangt[2])?

So entwirft[3]) das göttliche „Wort" in der „Weisheit" die noch abstrakte Idee einer Welt, und seine Kundgebungen stellen Gott das Ganze aller seiner möglichen Offenbarungen dar. Sie zeigen ihm sozusagen den Plan seines möglichen Tuns; alles was er wollen und alles was er schaffen könnte. In Gott, der sich in den in seinem Denken wogenden Möglichkeiten wiederfindet oder der darin den Abglanz seines Geistes findet, entsteht sodann der Wille und der Wunsch, diese Gegenstandsschemen, diese irrealen Schatten der Welt konkret werden zu lassen.

In Gott entsteht jetzt ein neuer Akt: Gott „imaginiert" in die Weisheit, und in seiner „Imagination", — ein magischer und mysteriöser Akt par excellence[4]), — vollendet sich das Mysterium, in endlichen Bildern (*Imaginationen*) das unendliche Denken Gottes auszudrücken und zu übersetzen; die Imagination inkarniert sozusagen in endlichen

---

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. XXIX, 3: „dan sie ist die göttliche Beschaulichkeit der geformten Weisheit: Ihr *Centrum* ist der geformte Wille, als das sprechende Wort aus allen Kräften, und ihr Leben ist der Geist der im Sprechen oder Hauchen ausgehet, welcher die Lust der Weisheit unterscheidet und formet, auf daß die geformte Weisheit vor dem Leben der Gottheit spiele, als wie die kleinen Kinder vor ihren Eltern, welche sie aus ihrer *Essenz* zu ihrer Freude geboren haben, spielen, daran die Eltern ihre Freude haben."

2) Cf. *Theoscopia* I, 12 u. ff.; l. c. p. 108 u. 208. Das Eine kann sich nur offenbaren in dem Vielen, und das Unendliche offenbart sich nur in dem Endlichen; das Absolute enthüllt sich in dem Concreten; die „Temperatur" muß einer Scheidung unterliegen. Alle immanente und emanente Evolution der Gottheit geht nach dem Prinzip der „Schiedlichkeit" (*separatio*) vor sich. Der *Separator* ist, wie wir gesehen haben, das Herz selbst der Gottheit.

3) Das „Wort" als Gedanke drückt sich durch den Geist *ad extra* aus und was es ausdrückt, ist oder erscheint in der Weisheit.

4) Wir haben schon auf die Rolle der Imagination hingewiesen (*La Philosophie de J. B.*, a. a. O. S. 214 u. 263) und auf die Analogie, die nach Boehme zwischen der Erzeugung der Vorstellungen im Geist (Gemüht) des Menschen und in demjenigen Gottes besteht. Im Vorübergehen sei bemerkt, daß diese Analogie von N. von Cues zum Ausdruck gebracht worden ist. Cf. *De Mente*, cap. IV, Opera, Basileae, 1565, p. 152.

Digitized by Google

und begrenzten Wesen den unendlichen Geist Gottes. Sie übersetzt das göttliche „Wort" in Formen und in Farben [1]); sie läßt in dem passiven und leeren Spiegel der „Weisheit" eine neue Welt entstehen, eine Welt von Tönen und Farben, von Formen und Bildern („Farben und Tugenden"), eine Welt der Harmonie und der Schönheit, die in jedem ihrer unendlich zahlreichen Bilder Gott reflektiert und ihn in der Einheit ihrer Harmonie ausdrückt. Diese göttliche Welt, Gegenstand der göttlichen Imagination, die Boehme gleicherweise „göttliche Weisheit" nennt, ist nicht eine ungeordnete Ansammlung von einzelnen, individuellen und getrennten Bildern. Es ist eine wirkliche Welt, ein Kosmos, ein Universum, eine harmonische und organische Einheit; es stellt im göttlichen Geist das Bild einer paradiesischen Welt dar, die ein vollkommener und vollendeter Ausdruck Gottes wäre. Man versteht deshalb, warum Boehme diese Welt manchmal den „Ruhm" und den „Glanz" Gottes nennt; weil der göttliche Ruhm und Glanz auf ihr „ruhen". Sie ist sein Wiederschein.

Es ist indessen noch nicht die realisierte Welt. Gott schafft noch nicht. Er hat sich, nach dem Ausdruck Boehmes, noch nicht „für die Schöpfung bewegt". Ist es übrigens nicht nötig gewesen, daß Gott sich die Schöpfung vorstellte, bevor er sie schuf? Wie Handwerker und Künstler zuerst in ihrem Geist und ihrer Einbildung die Idee oder das Bild des Werkes formen, das sie schaffen wollen. Immerhin ist diese imaginierte und imaginäre Welt nicht ein „Nichts". Sie ist schon halbwegs real. Sie ist etwas; sie hat ein Sein: das magische Sein, das die göttliche Imagination ihr verliehen hat [2]).

Diese magische Welt hat die vollendete Realität noch nicht. Sie existiert noch nicht „in sich". Aber sie erlaubt dem inneren Leben

1) Cf. *De Testam. Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. 1, 6: „Welches Hauchen das ewige Wort der unergründlichen Gottheit ist, also ein Aussprechen des Ungrundes in Grund, des Unwesentlichen in ein Wesentliches: In welchem die ganze *Creation* mit dem Aussprechen, als in der Schiedlichkeit des Sprechens, ihren Anfang genommen, und noch immerdar nimt; Und stehet alles Leben in derselben Schiedlichkeit des Sprechens, da sich die ingemodelte *Imagination* in dem Aushauchen in Schiedlichkeit teilet: In welcher Teilung man die Sinnlichkeit des Einigen Lebens versteht, da sich das Eine in der Vielheit beschauet"; *ibid.* 5: „Dan der Anfang aller Wesen ist anders nichts, als eine *Imagination* des Ungrundes, daß sich derselbe durch seine eigne Lust in eine *Imagination* einführet, modelt und bildet, und die Bildlichkeit infasset, und von dem ewigen Einen aushauchet zu seiner Selbst-Beschaulichkeit."

2) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. X, 39: „Das Wesen aller Wesen ist nur eine *Magische* Geburt, aus einem Einigen in unendlich: Das Einige ist Gott, das Unendliche ist Zeit und Ewigkeit; und eine Offenbarung des Einen, da ein jedes Ding mag aus Einem in Viel gebracht werden, und hienwider aus Vielen in Eines."

Digitized by Google

der Gottheit, eine neue Stufe zu beschreiten. Das göttliche Denken, das göttliche Wollen sind nicht mehr einzig auf sich selbst beschränkt und konzentriert. Von dem geistigen Zentrum der göttlichen Persönlichkeit aus, das sich bildete und erzeugte, beginnt jetzt eine Bewegung *ad extra*. Gott geht von sich aus, und diese Emanationsbewegung (was ausgeht, sagt Boehme, ist die Weisheit[1]), macht, indem sie sich der Bewegung „*gegen sich*" entgegensetzt, dieselbe ihrerseits möglich, und schafft in Gott diese innere Spannung, die die notwendige Basis seines Seins und seiner Persönlichkeit ist. Indem Gott sich die imaginierte Welt entgegensetzt, erkennt er sich als Person; er trennt und unterscheidet sich von dieser Welt. Entgegensetzung und Unterscheidung ist aber das allgemeine Gesetz des Seins und der Erkenntnis. Indem Gott sich in der imaginären Welt ausdrückt, kommt er dazu, sich selber auf eine doppelte Weise zu erkennen: 1. insofern er sich in dem Ausgedrückten erkennt; 2. sofern er sich diesem Ausdruck entgegensetzt. Er enthüllt sich vor sich selber und sich enthüllend, enthüllt er das Absolute. Das ausgesprochene (ausgedrückte) Wort enthüllt in seinem Ausdruck das sprechende, das verborgene Wort; es offenbart auf diese Weise den Vater, von dem dieses Wort ausgegangen ist und den *Ungrund*, dessen *Grund* es ist.

Gott erkennt die Welt als von sich ausgegangen; er erkennt sich selber als die Quelle, die sie zutage fördert. Es sieht so aus, als hätten wir jetzt endlich den Gott erreicht, der sich selber erkennt, dessen *Mysterium* sich enthüllt und entschleiert hat.

Es ist das indes nicht die Meinung Boehmes. Die erreichte Stufe befriedigt ihn nicht. Sie hat ihn nicht zu dem selbstbewußten Gott geführt; wir haben nicht den lebendigen Gott erreicht. Er hat sich noch nicht erzeugt. Wir haben es immer noch nicht mit dem Schöpfer-Gott zu tun. In der Tat, der Geist — nach Boehme — schafft nicht. Der Geist ist ohnmächtig; er wirkt nicht direkt: der Wille ist „dünn wie ein Nichts". Wenn wir auch die Ebene des reinen Geistes nun schon überschritten haben, so haben wir doch in Wahrheit nur die Ebene des magischen Seins und Lebens erreicht. Gott, so wie wir ihn beschrieben haben, ist wie seine imaginierte Welt, nur magisch, nur „eine göttliche Magia". Gott träumt, könnte man

1) Cf. *Mysterium Magnum*, cap. VII, 9: „Und das Ausgehauchte ist die Weisheit, als die Kraft der Farben und Tugend des Willens, welche er in ein Lebens-*Centrum* oder Herze zu seiner Wohnung ewig fasset, und aus der Fassung, als aus seiner ewigen Form, ewig wieder ausspricht, und doch auch ewig wieder zu seines Herzens *Centrum* fasset."

Digitized by Google

sagen; er lebt noch nicht. Er tut nichts; er kann nicht wirken. Es ist gewiß, daß Gott nach dieser magischen Welt, die in seiner Weisheit lebt, und in der er sich spiegelt, verlangt[1]). Er will, daß sie wirklich sei, daß sie in Wahrheit irgend etwas in sich selber wäre. Er möchte ihr gern eine wirkliche Existenz verleihen, sei es auch nur, um faktisch auf sie einwirken zu können, um sie lieben zu können, um sich ihr in Wahrheit geben zu können, sie zu durchdringen, sich in ihr zu inkarnieren[2]), sie an seinem Ruhm, an seinem Glanz und seiner Freude teilnehmen und in sich selbst die höchste Freude des schöpferischen Tuns entstehen zu lassen. Aber dieses Verlangen ist bisher nur ein magischer Traum. Gott kann nicht wirken und schaffen, weil er selbst noch nicht den Grad der Wirklichkeit und des Seins erreicht hat, den er den Creaturen verleihen möchte. Dem Gott-Geist fehlt der Leib. Der geistige Wille muß eine Kraft, Macht und Wesenheit empfangen[3]). In Gott muß ein Macht- und Lebenszentrum geschaffen werden; eine ewige Natur, die mit dem Geist, dem sie sich als solchem entgegensetzt, diese unlösbare Einheit, dieses ewige Band bildet; indem sie sich ewig selber erzeugt und den Geist erzeugt, den sie inkarniert, in dem sie den Geist realisiert, der sie beherrscht, würde sie zu gleicher Zeit die göttliche Weisheit inkarnieren und realisieren, und um Gott sein ewiges Paradies schaffen: das ideale Universum, von dem unsere Welt nur ein Abbild ist[4]). Ein übrigens wenig ähnliches und stark entstelltes Abbild, wie wir noch sehen werden.

VII.

Die Idee der ewigen Natur, die Idee des göttlichen Leibes — eine im Grunde sehr einfache und primitive Idee — spielt bei Jakob Boehme eine außerordentlich wichtige Rolle. Zahlreiche Einflüsse

1) „Das Nichts hungert nach dem Etwas"; cf. *Mysterium Magnum* LX, 38 u. ff.

2) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. IX, 12: „Also auch verstehet, daß Gottes heiliges Leben ohne Natur nicht offenbar würde, als nur in einer ewigen Stille, da nichts inne seyn möchte, ohne das Aussprechen und die Faslichkeit: Gottes Heiligkeit und Liebe würde nicht offenbar; sol sie aber offenbar seyn oder werden, so muß etwas seyn, deme die Liebe und Gnade noht tuht, und das der Liebe und Gnade nicht gleich ist. Das ist nun der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeit in seinem Leben stehet: diesem ist die Liebe und Gnade nöhtig, damit seine Peinlichkeit möge in Freude gewandelt werden."

3) Cf. *De Signature Rerum*, cap. XIV, 26: „... das Feur ist das *Principium* alles Lebens, es gibt der Finsterniß *Essenz* und Quaal ...", ohne welches (*Mysterium Magnum* V, 10) „Gott Ihme auch selber .... nicht erkannt wäre."

4) „Figürliches Gleichnis"; cf. *De Signatura Rerum* XIV, 7 u. ff.

Digitized by Google

kreuzen sich hier. Sie erscheint unter den verschiedensten Aspekten. Man könnte sagen, daß es bei Boehme nicht eine Idee von einer göttlichen Natur gibt, sondern mehrere, je nach den verschiedenen Rollen, die diese Natur zu erfüllen berufen ist.

Wir wollen uns hier auf den Hinweis[1]) beschränken, daß es die wesentliche Funktion der göttlichen Natur ist, Gott möglich zu machen, daß er sich in Wahrheit findet[2]) und sich als Leben realisiert. Das organische Leben, insofern es sich von dem reinen Leben des Geistes unterscheidet und sich ihm entgegensetzt: das ist für Boehme Grund und Quelle der Realität selbst. Das Leben, dieser große Magier, der irgend etwas da, wo nichts war, schafft und erzeugt, der, sich entfaltend, darin vor sich selber offenbar wird, daß er seinen eigenen Leib und seinen eigenen Geist erzeugt — das ist das wahre *Principium* von allem. Das Leben realisiert sich selbst, es ist *causa sui*. Es liegt innerhalb seiner selbst im Widerstreit; es setzt sich sich selber entgegen, besiegt sich, und herrscht über sich, setzt sich seinem Milieu entgegen und trennt sich von ihm. Es scheidet sich davon und vereinigt sich wieder damit. Es ist eine Kraft, die sich eine andere Kraft entgegensetzt; ihr Vorhandensein ist ein beständiger Sieg über das Nichts, über den Tod, über den Abgrund, der sie zu verschlingen und zu zerstören sucht[3]).

Sofern Gott noch nicht lebendig ist, sofern er keine Natur und keinen Leib hat, ist die doppelte Entgegensetzung in ihm (im Innern von Gott zwischen der magischen Quelle der Bilder und dem Subjekt, das diese Bilder betrachtet; im Äußeren die Entgegensetzung Gottes zur imaginären Welt) selbst imaginär und magisch. Die „Scheidung" des Einen ist irreal, weil das Viele noch nicht real ist.

Boehme erscheint es ganz natürlich, ja selbst evident, daß ein Geist ohne Natur und Leib weder in Wahrheit sein, noch sich erkennen kann[4]). Ist es nicht notwendig, daß sich der Geist, um sich als Geist zu erkennen, irgend etwas sich selber entgegensetzt, das sein *contrarium* ist? Der Geist in sich selber ist „roh"; von was könnte er sich unterscheiden — und das ist die notwendige Bedingung der

---

1) In dem französischen Boehme-Buch des Verfassers ist diesem Begriff ein ganzer Abschnitt gewidmet. (Anm. d. Übers.)

2) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. III, 3: „Nun ist aber nichts vor dem Willen, da der Wille etwas möchte finden, da er eine Stäte seiner Ruhe hätte, so gehet er in sich selber ein, und findet sich durch die Natur selber."

3) l. c., p. 281, n. 1; *Quaestiones Theosophicae*, qu. III, 5; *De Incarnatione Verbi* II, cap. III, 17; *Mysterium Magnum*, cap. LXXV, 14 ff.

4) l. c., p. 255, n. 1.

Digitized by Google

Erkenntnis —, wenn nicht von der Natur, die er infolgedessen setzen muß, um sich ihr entgegenzusetzen? Wir haben schon gesehen, daß Gott eine Welt imaginierte, um sich von ihr zu unterscheiden; aber ist es nicht klar, daß Gott, bevor er eine Welt oder eine Natur imaginiert, die nicht die seine ist, seine eigene Natur imaginieren mußte? Und sich darin inkarnieren, indem er so in seine innere Struktur eine Unterscheidung, eine Entgegensetzung und Spannung einführt, die durch den Akt seiner Inkarnation besiegt und überwunden wird? Erst hierauf (oder zu gleicher Zeit, wenn anders in bezug auf Gott diese Unterscheidungen überhaupt einen Sinn haben) kann er, selber im Besitze einer Natur, das Bild der Welt erzeugen, die sich ihm jetzt nicht als einem reinen Geist entgegensetzt, sondern als einem Geist, der schon eine Natur und einen Leib besitzt. Dieser magische Leib Gottes, der ihn ausdrückt und inkarniert, wie jeder Leib den Geist ausdrückt und inkarniert, ist wiederum einer der vielen Aspekte der göttlichen „Weisheit“ [1]).

Wenn es jedoch genügte, einen magischen Leib zu haben, um das magische Bewußtsein (das des Traumes) zu erzeugen, so ist es nicht dasselbe, wenn es sich um das wirkliche Bewußtsein handelt. Dem Geist muß sich eine reale Natur entgegensetzen; auf diese Weise allein kann er sich — durch eben diese Entgegensetzung selbst (innerhalb seiner selbst) — als Geist konzentrieren und fühlen [2]). Wie zu jedem Wirken bedarf es auch hier eines Widerstandes, und da die magische Welt der „Weisheit“ denselben nicht darbietet, so würde selbst auch das göttliche Wirken, das schöpferische Tun unbegreiflich sein, wenn es nicht die göttliche Natur übernehmen würde, Gott innerhalb seiner selbst einen Widerstand zu schaffen. Dieser Widerstand stellt gleichzeitig ein Aktionszentrum dar [3]).

---

1) Cf. *Sex Puncta Mystica* V, 11.

2) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIV, 57: „Also verstehet uns nun ferner vom andern Centro, welches im Sterben des Feurs im Licht offenbar wird, damit sich der Ungrund der Freyheit Gottes in Grund der Natur einführet“; *ibid.* XIII, 24: „Darinnen die ewige Natur stehet, welche sich mit der Begierde zur Natur in sieben Gestalten einführet, wie vorne gemeldet, und offenbaret also das *Chaos* als die ewige verborgene Weisheit Gottes, und mit der Begierde in *magischem* Rade, wird das Element gefasset, als ein geistlicher Leib des *magischen* Lebens.“

3) Cf. *De Electione Gratiae*, cap. VIII, 4: „Das Schiedliche aus dem Sprechen ist die ewige Natur, und das Sprechen in sich selber ist Gottes Wort, das urständet aus der Kraft der Weisheit, und die Weisheit ist das Ausgehauchte der Dreyheit, als Gottes Findlichkeit, darinnen der Ungrund im Grunde sich findet; und die Findlichkeit ist der einige ewige Wille, der führet sich in sich selber in eine *Scienz*, zur Gebärung der Gottheit, welche er selber ist: Also sehen wir, wie sich

Digitized by Google

Boehme gelangt auf diese Weise zu der Konsequenz, daß Gott in sich selber der Natur nicht absolut fremd ist: er besitzt eine Natur; sie ist nicht er selbst, aber sie gehört zu ihm. Er beherrscht sie; er ist ihr Meister. Indem er sie beherrscht, macht er daraus seine Basis, sein Organ, sein Werkzeug; er gebraucht sie, wie wir unseren Leib gebrauchen oder vielmehr, wie wir ihn hätten gebrauchen sollen. Durch seine Natur nun wirkt Gott auf die Welt ein. Durch sie erzeugt er dieselbe. Sie ist es, die ihm die Macht gibt. Dank ihrer auch ist er unabhängig von der Welt und wahrhaft in sich. Dank ihrer ist er sein eigener Herr, da er in sich selber ein Fundament für sein geistiges Leben besitzt, von dem der Geist ausgeht und das er beherrscht: eine finstere Basis, aus der das Licht herausspringt, das sie erleuchtet und im dreifachen Sinne des Terminus offenbar macht; eine Basis, die Gott erlaubt, sich über sich selbst zu erheben und sich als Liebe, als Licht und als Gott zu erzeugen.

Dank dieser seiner Natur wird Gott eine wirkliche, selbstbewußte, unabhängige und freie Person; frei in Form einer tätigen und positiven Freiheit. Nicht handelt es sich nun um die Freiheit eines von nichts berührten und nicht wirkenden Etwas; sondern um die Freiheit eines souverän mächtigen Wesens, das sich völlig und vollständig besitzt, frei handelt und, durch den unendlichen Reichtum seines Wesens Welten, Wesen, Seelen und Geister schafft[1]).

Dank der göttlichen Natur verwirklicht sich auch die imaginäre Welt, durch die Gott sich zum Ausdruck bringt; dank ihrer gewinnt sein Licht Glanz, und die Seligkeit verwandelt sich in Freude. Die Freude ist Kampf und ist Sieg[2]), und Gott ist ewig siegreich.

---

das Innerste hat ausgegossen in ein Äußerliches; und wie nun das Innerliche seine Gebärung und Wirkung hat, also hat es auch das Äußerliche."

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. XIII, 3: „Das Sprechende in sich selber als in der Ewigkeit und das Ausgesprochene auch in sich selber, als in der Zeit, das Sprechende ist der Meister und das Ausgesprochene ist das Werkzeug. Das Sprechende macht die Natur der Ewigkeit, und das Ausgesprochene macht die Natur der Zeit, ein jedes macht in seiner Fassung zwo Eigenschaften, als Licht und Finsterniß." Oder (*De Testamento Christi S. Baptism.*, lib. I, cap. I, 2: „Dan so der ungründliche, unnatürliche und uncreatürliche Gott, als das ewige Eine, sein Wort nicht mehr spräche, und das Sprechen aufhörete, so wäre auch kein Verstand, Vernunft noch Sinnen mehr, auch weder Natur noch Creatur, und wären alle Wesen ein Ewig Nichts. Dan alles Leben urständet von dem Aushauchen des Ewigen Einen, als von dem Ungrunde. Es mag keine Formlichkeit in dem ewigen Einen seyn, darnach oder daraus etwas gemacht sey worden." Das „Wort", von dem hier die Rede ist, ist das Wort der Allmacht (*Verbum Fiat*) des schon völlig konstituierten Gottes.

2) „In der Überwindung ist Freude" (*Mysterium Magnum* XVI, 9). Wir haben schon gesagt, daß wir in diesem Satz den Schlüssel zu der Lehre Boehmes sehen.

Digitized by Google

Wir sehen es, Gott bedarf einer Natur. Aber wo wird er sie hernehmen? Wie kann er sich dieselbe geben, da sie gerade die Bedingung seines Wirkens und Tuns ist? Wie andererseits aus dem Geist etwas herauszaubern, was ihm entgegengesetzt ist?

Der Geist bedarf also einer Natur als eines *contrarium*'s, um sie überwinden zu können, und das Denken bedarf ihrer, um sich zu konstituieren; aber können sie dieselbe erzeugen und setzen? Diese Frage, ein Stein des Anstoßes in den neuzeitlichen idealistischen Systemen, löst sich in der Tat bei Boehme auf eine sehr einfache Weise. Der Geist *gibt* sich nicht die Natur, der er sich entgegensetzt; sie ist ewig b e i i h m. Wie er selbst geht auch sie in Wahrheit aus dem Absoluten hervor; denn nach der Lehre Boehmes ist Gott, der Ausgangspunkt der Boehmeschen Dialektik, nicht nur und allein Geist oder Denken. Er ist der konkrete lebendige und persönliche Gott. Der göttliche Keim, dessen geistige Entwicklung wir bisher verfolgt haben, ist nicht nur ein Keim für den Geist, er ist der Keim des vollkommenen Seins; er enthält in sich die ganze Fülle des Seins, die unendliche Intensität des Lebens. Vergessen wir es nicht: wir haben bisher in unserer Darstellung der Entwicklung Gottes — durch Abstraktion — die Entwicklung der Begierde vernachlässigt. Gerade sie ist es aber, die die Quelle der Natur ist [1]).

1) Cf. *De Signatura Rerum*, cap. VI, 2: „Die Begierede ist das Treiben der *Essenz*, als ein Hunger, und die Lust ist des Hungers Wesen, das er in sich fasset, dan die Begierde ist nur ein hungriger Wille, und ist der natürliche Geist in seinen Gestalten; aber die Lust ist aus der Freyheit, dan Gott ist Begierde-los, was sein eigen Wesen, soviel als er Gott heißet, anlanget: Dan er darf nichts, es ist alles sein und ist selber alles. Aber einen Lust-Willen hat er, und selber derselbe Wille, sich in der Lust zu offenbaren; so mag doch auch in der freyen a f f e k t - losen Lust keine Offenbarung geschehen, dan sie ist ohne Begierde, sie ist als wäre sie nichts gegen der Natur, und ist doch alles. Aber nicht nach der Begierde als nach der Natur, sondern nach der Erfüllung der Natur; sie ist die Erfüllung der hungrigen Begierde, als der Natur, sie gibet sich freiwillig in Hunger der Natur, dan sie ist ein Geist ohne Wesen und Begierde, ganz frey als ein Nichts, aber die Begierde macht sie in sich zum Wesen, und solches nach zweyen Eigenschaften, als eine nach der ewigen Freyheit, die da frey ist von der Quaal, und die andere nach der Begierde, welche ein *vegetabilisch* Leben gibt, als ein Wachsen oder sich Ausgeben."

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Urteil [1].

Von

Hans Lipps (Göttingen).

Die ursprüngliche Bedeutung des Urteils ist in der üblichen Logik durch die theoretische Bedeutung einer Funktion ersetzt worden. Das Urteil vermittelt z. B. den Bezug des Subjektgegenstandes auf den Prädikatbegriff, der ihn „bestimmt". Das Urteil verblaßt zu einer Setzung. *Was* gesetzt wird, ist unbekannt. Und das bleibt es auch. Denn die „Bestimmung" *ersetzt* es hier lediglich. Der „Gegenstand" wird hier so „bestimmt" wie etwa die Unbekannte in einer Gleichung. Er ist dies und *auch jenes*, ohne daß das eine mit dem anderen aber nun auch *als Bestimmung verknüpft* wäre. Er wird aufgesplittert in Bestimmungen. Diese ergeben sich aber nun nicht so wie eine Unbekannte, die *errechnet* werden kann. Als etwas je „Bestimmtes" werden sie aufgenommen. Als *Merkmal* gehören sie zum Gegenstand, der als das in diesen Prädikaten Gegebene bereits genügend ausgewiesen ist. Hierbei fällt aber nicht nur die Bestimmung mit dem „Begriff" zusammen, — in dem prädikativen Gefüge des Gegenstandes ist auch das Urteil schon überholt worden. — „Bestimmung" bedeutet aber Verschiedenes. Die Art ihrer Einstellung in die Erkenntnis, die verschiedene Wendung dessen, was „Erkenntnis" selbst bedeutet, ist hier zuerst zu untersuchen, wenn der Sinn des Urteils wiederhergestellt werden soll:

Eine „Bestimmung" ist z. B. 'Pferd'. Man „kennt" dieses Tier; man weiß, „was ein Pferd ist". Dadurch, daß man es *nennt*, wird es bestimmt. Das Wort 'Pferd' hat nicht nur eine bestimmte Bedeutung, sofern es etwas Bestimmtes namhaft macht, — zunächst hat

1) In den Unters. zur Phänomenol. der Erk. II, S. 66 wurde das Urteil allgemein als die Haltung bezeichnet, in der man fragend, untersuchend zu etwas steht, bzw. als dasjenige, wozu man dabei schließlich gelangt. Das Besondere des Urteils blieb hier noch unbestimmt, wo nur die Unterschiede der Qualität, Quantität usw. untersucht und dabei aus der Verbindung mit dem „Urteil" gelöst wurden, in der sie gerade die traditionelle Logik behandelt hat.

Digitized by Google

es als Wort(ding) eine spezifische Bedeutung: nämlich die, ein Name zu sein[1]). Was so heißt, kann als „dieses Tier" bündig angegeben werden. Es hat Merkmale im Sinn von spezifischen Unterschieden. 'Schatten' dagegen ist keine derartige Bestimmung. Man weiß, was so etwas wie 'ein Schatten' zu bedeuten hat. Nämlich eine optische Erscheinung, die ... Auf seine Bedeutung hin wird etwas als Schatten „angesprochen". Die Bestimmung s. str. beschränkt sich aber auf dasjenige, was sich spezifisch von anderem unterscheidet. Die Merkmale, an die man sich hierbei hält, machen aber wiederum nicht das Pferd zu einem Pferd, wie man gerade dasjenige „auseinandersetzen" kann, was den Schatten zu einem Schatten macht. Nämlich in seiner „Bedeutung". Das Spezifische liegt aber nicht in der Fortsetzung einer solchen Bedeutung. Was spezifisch bestimmt wird, bedeutet freilich etwas, nämlich eben ein „bestimmtes Tier". „Ein bestimmtes Tier" präzisiert dabei die Seite, auf die hin es überhaupt einen Sinn hat, es dann — nämlich seiner Art nach — bestimmen und nennen zu wollen. Aber gerade daraufhin sind nun 'Pferd', 'blau' usw. echte Namen, als in ihnen lediglich die Besonderung von etwas bestimmend getroffen wird. „Bestimmen" meint etwas anderes als „ansprechen", d. i. „nehmen als". Das, als was die Dinge angesprochen werden, gibt allererst den Ansatz für eine mögliche Bestimmung; die Bestimmung bezieht sich auf etwas zurück. Was bestimmt wird, muß vorher seiner Bedeutung nach erschlossen, das noch Unbekannte entdeckt sein.

Seiner Bedeutung nach kann etwas verdeckt sein. Man „kann damit nichts anfangen". Oder es gelingt nicht, ihm irgendeine „Seite" abzugewinnen. Man behandelt z. B. etwas als ein bloßes 'Stück' Eisen, wenn man das, was es „eigentlich bedeutet", offen und beiseite läßt und es lediglich seiner stofflichen Natur nach untersucht. Die

---

1) Die Bedeutung ist nicht nur das, was den Bezug des Wortes auf eine Sache vermittelt. Sicher gehört sie zu dem Wort. Nämlich sofern die Dinge auf ihre Bedeutung hin angesprochen werden. Aber gerade die verschiedene Art, wie in den Wörtern etwas „getroffen" ist, ist geeignet, zu zeigen, wie die Wörter als Wörter je eine spezifische Bedeutung haben. Insofern nämlich einige „Namen" sind, andere bloß „etwas ausdrücken" usw. — Es wäre deshalb z. B. auch voreilig, aus der Tatsache der Übersetzbarkeit zweier Wörter ineinander etwas Identisches, Gemeinsames zu erschließen und nicht nur bestenfalls eine Affinität zu finden. Mangels eines Namens versuchen wir z. B. so etwas wie *χυάνεος* durch einen zusammengesetzten Ausdruck wie 'blau-grün' zu umschreiben. Der Rahmen der Apperzeption ist aber hier beidemal verschieden gezogen worden. Nicht einmal so etwas wie die Identität des Bezeichneten kann hier aus der Tatsache der Verständigung über diese Farbe gesichert werden.

Digitized by Google

Gestalt ist hierbei dann etwas, worein es eben nur „geraten" ist; sie wird nicht als Eigenschaft eines anderen verstanden, auf das in einer „Ausgestaltung" verwiesen wäre. Oder: auf das Bedeutungslose seiner Gestalt hin wird etwas als ein bloßer Farbfleck angesehen. In diesem ansehen-als ist hier keine eigentliche „Meinung" enthalten. Sondern nur ein dahingestelltseinlassen. Ähnlich wie das auch in dem dorthin- oder so-geraten-sein der Farbe bzw. der Gestalt ausgedrückt ist: als Fleck gehört etwas nicht dorthin oder dazu, wo es gefunden wird. In 'Stück' und 'Fleck' ist nichts eigentlich „begriffen", d. i. auf das, was es ist, eigentlich „eingegangen" worden. Als 'blauer Fleck' ist deshalb auch nichts eigentlich „bestimmt", sondern nur etwas mittelst einer (spezifischen) Bestimmung gekennzeichnet worden. — Etwas anderes wiederum als dieses dahingestellt-sein-lassen ist das bewenden-lassen-bei. Man nimmt etwas hin als bloßen Schein und versteht es dann gerade insofern, daß . . . bzw. wie hier . . . Sicherlich — die Konzeption des bloßen Scheines läßt manches offen. Diese Offenheit der natürlichen Weltansicht bezeichnet aber keine Lücke[1]), wie sie ein System hätte. Der Begriff formuliert keine „Lösung". Der Begriff erledigt, sofern er überholt[2]).

Man ist vertraut-mit demjenigen, was man als bloßen Schein verstanden hat. Man weiß Bescheid damit. Nicht anders als

---

1) Diese Offenheit hat auch nichts mit dem Beschränktsein der historischen Situation zu tun. Die historische Faktizität ist nichts einfach zu „Möglichkeiten" Hinzutretendes. Die „Ansicht" der Dinge ist nicht nur eine vorgezeichnete Perspektive, unter der sich die (transzendente) Welt darstellt. Nämlich für einen ebenso je vorgezeichneten, d. i. zu einer Mannigfaltigkeit gehörenden Orientierungspunkt. Die historische Situation würde hierbei wie ein Filter wirken, durch das ein bestimmter Bereich von Sachen selektiv zur Gegebenheit kommt. Die Lage, zu der eine „Ansicht" s. str. gehört, ist etwas anderes als eine solche „Stelle". Sie ist kein Standpunkt der Welt gegenüber. Gerade lediglich sofern man in die Welt verschränkt ist, ist man gelegen-in der Welt. Die Lage ist des Näheren nicht „irgendeine", d. i. nicht eine von den Dingen her bestimmte „Situation". Es ist meine Lage.

2) Der Begriff erledigt, sofern er dasjenige überholt, zu dem die systematische Philosophie als vorgeblichen Aufgaben die Lösung sucht. Die sog. Probleme der Philosophie erwachsen meist durch die Preisgabe des in ursprünglichen Konzeptionen Verstandenen. Z. B. ist in dem philosophischen Begriff des Objektes dessen ursprüngliche Bedeutung gerade eingeklammert. 'Objekt', 'Existenz' sind Termini. Das meint: es wird je ein bestimmter Begriff damit lediglich „verbunden". Es sind — als Termini — Wörter, deren ursprüngliche Bedeutung nur da gegenwärtig und entscheidend war, als sie zur Fixierung von etwas gewählt wurden, dessen Bedeutung nur aus der philosophischen Tradition zu bestimmen ist.

Digitized by Google

auch der Schlosser z. B. das Eisen „kennt", es nämlich als Material zu behandeln weiß. Durch die technische Prüfung macht man sich vertraut mit .... Im Experiment „stellt" man die Dinge. Die Erfahrung liegt in der Praxis. Sie ist etwas, wonach man sich richtet. Die Allgemeingültigkeit der Erfahrung steht deshalb zur Diskussion, weil man damit rechnet, daß .... „Kennen" ist zunächst: sich-auskennen-in, Bescheid-wissen-mit etwas. Man erhält „Bescheid" über etwas, sofern die Kenntnis einen angeht. Das Erkennen ist etwas, was man kann: man kann etwas deutlich erkennen; dafür, daß es sich zeigt, bedarf es eines Betrachtens, Herangehens an ... Man versteht sich auf das was man kann; oder man „macht etwas falsch"; der Irrtum ist ein Modus dieses „falsch" im Sinne von „verkehrt". Falsch ist z. B. eine Beobachtung; oder man irrt-sich, wenn man sich vergreift usw. Man irrt sich in der Richtung. Man findet oder verfehlt die „richtige" Lösung, macht eine „verkehrte Angabe". Dagegen „läßt man sich" täuschen, durch den Augenschein z. B.. D. i. man wird oder ist das Objekt einer Täuschung. Während im Falle des Irrtums die Umstände nur irre-„führend" oder irre„leitend" sein können[1]). Man befindet sich in einem Irrtum, ist von einer Täuschung „befangen", bzw. hat Kenntnis von etwas; in der sog. Erfahrung „behält" man etwas. „Die Dinge kennen" besagt Verschiedenes. Die Art dieses Kennens bestimmt sich aus dem bedeutungsgebundenen Umgang mit den Dingen. Z. B. tritt etwas als „Eigenschaft" entgegen. D. i. als etwas, worin verwiesen ist auf ... Ich „verstehe" eine irisierende Farbe als das „Aussehen" eines Dinges. In dem „Aussehen" ist aber wieder in besonderer Weise verwiesen auf das, was sich darin insofern zeigt,

1) In dem sich-auseinandersetzen-mit den Dingen hat die „Wahrheit" ihre Stelle. Das, als was die Dinge genommen werden, woraufhin man mit ihnen umgeht, als was sie im Verkehr begegnen, wie man von ihnen berührt wird, als was sie einem vorkommen usw. — das kann ausgesprochen werden. Z. B.: 'es ist mir peinlich, daß . . .' Diese Worte können weder wahr noch falsch sein. 'Das ist wahr', meint hier: 'Du empfindest richtig.' Und ebenso ist z. B. die Beschreibung genau, „stimmt", aber nicht die Aussage, in der man sie „gibt". Der Bericht ist richtig, man macht die „richtige Angabe" usw.

Die Wahrheit dessen, was man sagt, hat in dem „unwahr", aber nicht in dem 'falsch' ihren Gegensatz. Die unwahre Aussage ist nicht nur eine irreführende, d. i. auf Mißverständnis angelegte, unehrliche Äußerung, sondern die Äußerung, als das von dem anderen Vernommene, ist an ihr selber „unwahr". Die Bedeutung von „wahr" bestimmt sich nicht wie die von „richtig", „genau" usw. an dem Sinn einer bestimmten Funktion der Rede. Sofern sich etwas „als etwas gibt", kann es wahr bzw. „unwahr" sein, d. i. „Lügen gestraft werden".

Digitized by Google

als es sich darin „sehen läßt". Der Körper „zeigt sich für ..." Man wendet die Dinge, wenn man sich mit ihnen befaßt und vertraut macht. — Jemand etwas zutrauen, Vertrauen haben zu ... sind Arten des ihn-kennens bzw. insofern auf ihn sich-verlassen-könnens. Das Vertrauen kann getäuscht werden. Neben dem Vertrauen-zu steht die Vor-sicht als Art kennenden Wissens um etwas. Man kennt jemanden dahin, daß ... Diese „Unbestimmtheit" des Vertrauens-zu bzw. -auf, die ebenso wiederkehrt bei dem Vertrautsein mit einem Material z. B., ist bezeichnend[1]). Das, als was man etwas kennt, liegt viel mehr in seiner Bedeutung, die es im Verkehr, des Näheren: in der Art des auf-es-verwiesenseins hat, als in irgendwelchen „Bestimmungen". Blau, warm, glatt usw. begegnen als „Zustand" bzw. als „Beschaffenheit" der Dinge, von denen man insofern „mancherlei weiß". Die genannten Eigenschaften gehören zu dem Ding; gerade daraufhin werden sie als das eigentlich und zunächst, nämlich in gewissen Umständen, Gegebene begriffen. Als blau usw. wird das Ding beschrieben.

Gegenüber solchen Daten ist aber nun z. B. die Nützlichkeit in einem anderen Sinne „Eigenschaft" eines Dinges. Der Nutzen ist nicht irgendwelche, nur eben als Eigenschaft „gelesene" und gegebene Bewandtnis, die es mit dem Ding hat, — wie das z. B. dessen bestimmte Verwendung wäre —, der Nutzen ist Eigenschaft in dem besonderen Sinne, daß er dem Ding im Urteil zuerkannt wird. Man findet den Nutzen darin, daß man die Sache so (oder gut) gebrauchen kann. In 'nützlich' ist etwas lediglich charakterisierend getroffen worden. — Oder: die Klugheit besteht z. B. darin, daß jemand das, was er tut, auf seine Folgen hin richtig veranschlagt hat usw. Im Verfolge, wenn man die Tat übersehen kann, erweist sich die Klugheit. Als klug wird etwas charakterisiert. Aber wem wird hier die Klugheit zuerkannt? Die Tat ist klug, sofern die Klugheit daran gefunden wird, bzw. darin, daß hier ... Anderseits bezeichnet sie aber wiederum eine Eigenschaft des Täters, sofern durch die Tat seine Fähigkeiten in bestimmter Richtung gekennzeichnet werden. „Seine Fähigkeiten" — man bemerkt die Unbestimmtheit darin: 'Klug' ist nicht in dem Sinn eine personale Eigenschaft wie

1) Das Vertrauen-zu etwas „hat", „hegt" man in anderer Weise, als man eine Überzeugung „hat": Man ist der Überzeugung, d. i. befindet sich in der Überzeugung. Man wird überzeugt zu etwas. Das, wovon man überzeugt ist, ist präzise anzugeben. Die Sicherheit des Vertrauens liegt aber gerade in dem Verhältnis, in dem man hier zu dem anderen steht, mit dem man als vertrauend, sich auf ihn verlassend, insofern verbunden ist.

Digitized by Google

etwa 'mutig'. Das Bestimmte des Eindrucks, den hier das Verhalten macht, das mutig ist, läßt mutig als eine Qualität erscheinen, in der sich etwas zeigt. Man ergänzt hier vielleicht: Die Gesinnung, — umschreibt aber dabei nur, daß der Mut (der wiederum darin liegt, daß ...) nicht nur — unbestimmt — „die Fähigkeiten" jemandes kennzeichnet, sondern ihn selbst charakterisiert, sofern er sich hier als der- bzw. so-seiend verhält, nämlich so „auftritt". Der Titel „Eigenschaft" bezeichnet nur ganz allgemein eine bestimmte Art der Verweisung. Klug und mutig — beides sind Eigenschaften, in denen jemand erkannt und nicht nur beschrieben wird. „Eigenschaft-sein" von etwas meint aber nicht: als „Seite" zu etwas als dem „Träger" dieser Eigenschaft zu gehören[1]).

Dieses Zuerkennen einer Eigenschaft im Urteil ist etwas anderes als: etwas als Eigenschaft prädikativ aussagen. Denn hier tritt als Eigenschaft eines Dinges etwas nur daraufhin auf, daß man es von diesem Dinge „sagen kann". Die prädikative Aussage schafft hier einen eigenen und neuen Bedeutungszusammenhang gegenüber den Bedeutungen, unter denen ursprünglich dasjenige begegnet, was dann prädiziert wird[2]). 'Nützlich', 'klug' usw. haben dagegen von vornherein die Bedeutung von Eigenschaften, sofern sie etwas im Urteil zuerkanntes sind; vor und außerhalb des Urteils begegnen sie aber überhaupt nicht.

„Charakteristisch" für etwas ist dasjenige, woran es erkannt werden kann. Etwas „charakterisieren" besagt aber: es auf etwas hin „erkennen". Das, woraufhin etwas erkannt wird, ist etwas anderes als das, woraufhin es angesprochen und „als etwas" erkannt wird, — nämlich hinsichtlich dessen z. B., was es „an sich", „eigentlich" ist. 'Das ist ein Mensch', 'Schwefel ist gelb' sind noch keine „Urteile". Als Mensch wird etwas angesprochen, bzw. einfach bestimmt. Als gelb begegnet mir der Schwefel. Gelb ist etwas, was ich von ihm weiß, bzw. was ich an ihm kenne. Dagegen hat der Satz 'der Mensch ist nackt und geht auf den Hinterbeinen' die versteckte Bedeutung eines Urteils. Es ist seine Pointe, daß in diesem Satz, der sich zunächst als bloße Beschreibung gibt, gerade das Wesen des Menschen auf eine Formel gebracht worden ist. Der Abstand des Menschen vom

1) Die Termini: Bewandtnis, Wendung, zugekehrte Seite, dürfen überhaupt nicht dazu verführen, korrelativ dazu ein Identisches im Sinn eines noch hinter diesen seinen „Seiten" für sich zu Findendes anzusetzen. (So wie es etwa zu der besonderen Bedeutung eines 'Körpers' gehört, [räumliche] Seiten zu haben.)

2) Cf. l. c. S. 42 ff.

Digitized by Google

Tier soll darin getroffen werden. Das „Wesen" von etwas ist etwas anderes als das, was etwas „eigentlich" ist. Das Wesen des Menschen ist etwas, woraufhin er „erkannt" wird. Es wird „irgendworin gefunden". Das, was, bzw. wie etwas an sich ist, als das bzw. so kann es sich zeigen. Die eigentliche Natur, das Spezifische von etwas, ist das, woraufhin es angesprochen, und was schrittweise untersucht werden kann. Das „Wesen" des Menschen kann man aber nicht so auseinandersetzen und beschreiben. Man kann es nur „kurz dahin formulieren, daß ..."[1]). Die Natur von etwas kann verdeckt gegeben sein. Es gilt dann, sie sichtbar zu machen. Das nicht unmittelbar Gegebensein des Wesens einer Sache ist aber von anderer Art. Man urteilt etwa: 'Im Grunde genommen ist es weiter nichts als ...' Man findet das Wesen einer Sache nicht einfach so, daß man darauf stößt, — man findet es urteilend, nämlich nur „darin, daß ..."[2]). „Erkenntnis" besagt hier etwas anderes als: etwas in der „Bedeutung" zu begreifen, unter der es begegnet, und in seinen Bezügen zu verstehen.

'Ich finde dies türkisblau.' D. i. ich beurteile dann die Farbe. Nicht deshalb sprechen wir hier von einem Urteil, weil ich die Farbe nicht deutlich erkenne, d. i. nicht ohne weiteres einfach bestimmen kann. Das 'ich finde ...' drückt vielmehr das Abschließende meines kurz dahingehenden Urteils aus, es sei „türkisblau". „Türkisblau" charakterisiert hier lediglich etwas, was an sich „schwer zu bestimmen" ist. In demjenigen, wie man etwas „findet", verfestigt sich gleichsam die „Meinung", die man von bzw. über etwas hat.

Die Logik bezeichnet 'das ist Azeton' als „Subsumptionsurteil". Indessen — zunächst stellt sich 'das ist Azeton' als eine schlichte

---

1) Das Spezifische einer Sache ist noch kein Hinweis auf ein „Wesen" dieser Sache. Die Frage nach dem Wesen einer Sache muß in deren Bedeutung motiviert sein. Sicherlich — die Hyazinthe z. B. könnte durch Aufzählung ihrer Merkmale lediglich beschrieben, es könnte aber nicht so etwas aufgezeigt werden wie das, was sie „ihrem Wesen nach" ist. Die Frage nach diesem „Wesen" der Hyazinthe oder nach dem „Wesen von Rot" hat aber auch unverkennbar etwas Gezwungenes.

2) Die Entlarvung einer Täuschung ist noch kein Urteil. Denn das Ding, in Ansehung dessen man sich täuschen ließ, wird dabei nicht als etwas erkannt, was dabei „im Grunde" so und so ist. Man merkt die Täuschung, sofern man sie z. B. als Störung des eigentlichen Aussehens versteht. Lediglich das Aussehen, d. i. eine Seite, unter der das Ding begegnet, aber nicht so etwas wie das „Wesen" dieses Dinges war hier verdeckt worden. In Täuschungen Bescheid zu wissen, d. i. etwas als Täuschung zu verstehen, ist etwas anderes als die Erkenntnis (des Wesens) einer Täuschung.

Digitized by Google

Bestimmung oder auch als eine Feststellung dar. D. i. als etwas, was vorgenommen und wobei lediglich richtig, nach Vorschrift und genau zu verfahren ist. 'Das ist Azeton' kann aber freilich auch der Ausdruck eines Urteils sein. Nämlich dann, wenn z. B. in dieser Feststellung ein physiologischer Vorgang seine Deutung erfährt. (Das Auftreten von) Azeton bezeichnet hier den sogenannten Mittelbegriff, unter dessen Aspekt sich etwas überraschend darstellt[1]). Eine Subsumption könnte man es aber nennen, wenn z. B. etwas als Osmose erkannt oder als Typhus abdominalis diagnostiziert wird. Man beurteilt hier einen „Fall". Etwas, was einfach an Merkmalen „zu bestimmen" wäre, fehlt. Der langsame Puls z. B. fällt hier lediglich als „ein Symptom" auf. Nur der klinische Verlauf des Typhus kann „beschrieben" werden. Die Diagnose[2]) gibt ein „Bild" von der Erkrankung. Des Näheren ist es aber hier der Fachmann, dem etwas als Fall vorgelegt ist. Physiker und Arzt besitzen eine gleichsam interne Kenntnis ihres „Faches"; sie merken es einer Sache an, ob sie in ihr Ressort fällt, bzw. wissen, welcher Wendung es dazu bedarf. Unter der Bedeutung eines „Falles" tritt dem Fachmann das entgegen, was er dann erkennt als ... „Bedeutung" meint aber hierbei nicht die antizipierte und hermeneutisch zu gewinnende Bedeutung des auf etwas hin „Angesprochenen" und insofern gerade bereits „Begriffenen", was dann überdies noch — manchmal — spezifisch bestimmt werden kann. Die Wendung, die etwas erfährt, um als Fall eines „Gebietes" auftreten zu können, ist keine (natürliche) Seite, unter der es ursprünglich begegnen könnte. Als Fall ist etwas „gestellt" worden. Als einen Fall behandeln meint: den entscheidenden Aspekt von etwas gewinnen. Es gilt, das Zentrale herauszufassen, von dem aus dann das übrige bestimmbar und begreifbar

---

1) Aus dem Mittelbegriff ergibt sich hier die Lösung eines Problems. Es ist hier — d. i. allgemein dort, wo der Untersatz ein Urteil s. str. ist — nicht eigentlich eine „Begründung", worauf der Akzent liegt. Tatsächlich geschlossen wird nur in den Fällen, wo in dem Prädikat des Untersatzes lediglich eine Registrierung des Subjekts vermittelt wird. (Die traditionellen Beispiele des modus barbara z. B. stellen sich aber als bloße Umkleidungen dar: entweder eines sachlichen Grund-Folge-Verhältnisses zwischen dem Prädikat des Untersatzes und dem Prädikat des Schlußsatzes [wenn der Obersatz als genereller Sachverhalt verstanden wird] — oder als die bloße Vermittlung einer Kenntnis [wenn die Allgemeinheit des Obersatzes nur im Sinne einer Angabe (cf. l. c. S. 73 ff.) zu verstehen ist].)

2) „Rißwunde" ist keine eigentliche Diagnose. Und ein Urteil ist es nur, sofern man etwas daraufhin durchschaut hat, daß „nichts weiter dahinter", daß es also „bloß eine Rißwunde ist".

Digitized by Google

gemacht werden kann. Durch bloße „Umzentrierung“ [1]) kann z. B. eine mathematische Aufgabe lösbar gemacht werden. Nicht auf den Sinn ursprünglicher Auslegung hin „bedeutet“ Osmose etwas; Osmose, Typhus abdominalis haben eine systematische Bedeutung. Bei 'das ist eine Expansionsmaschine' wird das „Wesen“ in dem Prinzip der Maschine erkannt. 'Ein Merzedes!' trifft den „Stil“ dieses Wagens, der durch dessen Herkunft angegeben wird. Allgemein ist es der sogenannte „Typ“, in dem das Wesen von etwas getroffen bzw. auf eine Formel gebracht wird. Die „Subsumption“ liegt hier überall weniger in der Absicht, als in der Art des Verfahrens, — wenn z. B. etwas durch Analyse auf die physikalische Theorie bezogen wird.

In der üblichen Logik ist weiter die Rede z. B. von „hypothetischen Urteilen“. „Hypothetisches Urteil“ bezeichnet aber hier sehr Verschiedenes. Drobisch [2]) z. B. gibt die folgenden Beispiele: 1. 'Wenn Sonnenschein ist, so ist es hell.' 2. 'Wenn es blitzt, so donnert es.' 3. 'Auf die Erscheinung eines großen Kometen folgt Krieg und Teuerung.' Von diesen Beispielen ist aber nun 1. weiter nichts als eine Erläuterung des Einflusses, den das Wetter auf die Beleuchtung hat. In 2. wird ein Zusammenhang ausgesprochen. Nur im Falle von 3. liegt ein Urteil vor. Sofern nämlich hier etwas in seiner Bedeutung erkannt wird. Aber ist es angängig, in dem „hypothetischen Urteil“ eine besondere Art des „Urteils“ anzusetzen? Der Modus ponendo ponens usw. sind Schemata sachlicher Abhängigkeiten. Man spricht freilich hier von der „Voraussetzung“, an die in bestimmten Fällen das „Urteil“ gebunden wäre. Und „Urteil“ meint dann so etwas wie „Behauptung“. Eine Voraussetzung ist aber hier etwas, was ich mache, sofern ich etwas behaupte, d. i. allgemein: mich über etwas äußere. 'Wenn die Sonne scheint, werde ich ausgehen.' Meine Absicht, sofern ich mich über sie äußere, wird hierbei dahin eingeschränkt, daß ... Daß die Sonne scheint, ist hierbei etwas, was ich voraussetze. „Etwas voraussetzen“ meint etwas anderes als „(hypothetisch) annehmen, daß ...“. 'Voraussetzung' meint ursprünglich nicht dasselbe wie: '(sachliche) Bedingung'. Die Einschränkung des 'wenn ...' bezieht sich weder auf meine Absicht, noch auf eine „Behauptung“ von mir, — ich äußere mich einschränkend über meine Absicht. Bei einer Bemerkung wie: 'dies ist Schwefel, wenn das spezifische Gewicht 2,06 ist', wird keine Behauptung voll-

1) Cf. hierzu M. Wertheimer, Über Schlußprozesse im produktiven Denken (3 Abhandlungen zur Gestalttheorie), 1925, S. 164 ff.

2) Logik [3], 1863, S. 46, 55.

Digitized by Google

zogen, „in Relation zu einer bestimmten Bedingung, deren Erfülltsein nicht gewiß ist“ [1]). In dem ‘wenn . . .’ bestimmt sich hier vielmehr die Vor-sicht, mit der man sich über seine Mutmaßung äußert.

Es sind auch nicht die Urteile, die als analytisch und synthetisch oder als apodiktisch usw. gekennzeichnet werden könnten [2]). Dasjenige, was z. B. im sogenannten analytischen Urteil vollzogen wird, ist eine Erläuterung [3]). Etwas anderes ist dann die Feststellung, daß das Prädikat schon im Begriffe des Subjekts enthalten ist. Und schließlich ist es nicht das Prädikat, sondern dessen analytische oder synthetische Natur, die im Urteil erkannt wird. Der Satz ‘alle Körper sind schwer (ausgedehnt)’ tritt nicht einfach als eine sogenannte „Aussage“ auf, — vielmehr kann er — z. B. — nur als eine Erinnerung verstanden werden, entweder an die Erfahrung oder daran, daß es ja doch schon zum Begriffe des Körpers gehört, ...

‘Unter den gegebenen Umständen ist es wahrscheinlich, daß . . .’ Die Formulierung ‘unter den gegebenen Umständen’ zeigt, daß hier weder etwas nur für wahrscheinlich gehalten, noch nur als wahrscheinlich für den anderen hingestellt wird, sondern daß hier in einem Urteil Erwägungen abgeschlossen werden; Wahrscheinlichkeit und Sicherheit sind etwas, was insofern zu begründen ist. Dagegen gibt es wohl Modalitäten der Aussage: In ‘mag auch . . .’ läßt man z. B. etwas dahingestellt. ‘Vielleicht’ drückt eine „Zurückhaltung“ aus. Dieser Modus des sich-über-etwas-Äußerns ist aber wiederum etwas anderes als die Äußerung meiner Vermutung. Denn diese Äußerung wäre hier des näheren nur der Ausdruck meiner Vermutung. In ‘vermutlich . . .’, ‘ich vermute, daß . . .’ wird etwas lediglich ausgesprochen, d. i. dem anderen zur Kenntnis gebracht. Die Wendung ‘ich lasse es dahingestellt, ob . . .’ ist dagegen ihrem Sinne nach gerade bezogen auf diese dahingehende Äußerung dem anderen gegenüber [4]).

Man beurteilt etwas, sofern man es kritisch auf etwas hin betrachtet (‘das ist zu klein’) bzw. — allgemein — daraufhin, „was an ihm ist“. Man urteilt absprechend, wegwerfend, anerkennend über

1) A. Pfänder, Logik (Husserls Jahrb. IV), S. 243 ff.

2) Bei Kant ist das „Urteil“ im Sinne einer gegenständlichen Erkenntnis analytisch oder synthetisch, aber nicht als „Aussage“. — Vgl. hierzu jetzt auch Ammann, Die menschliche Rede II, 1928, S. 126.

3) Vgl. l. c., S. 85.

4) Die üblichen Erörterungen über die Modalitäten des Urteils sehen sich hier von vornherein auf bloße Behelfe und Auswege verwiesen, sofern in der traditionellen Logik das Urteil meist weder als Äußerung noch als Urteil s. str., sondern als „Thesis“ im Sinne der „Behauptung“ verstanden wird. . . . .

Digitized by Google

etwas. Es ist der Sinn des Urteils, einer Sache „gerecht" zu werden, sofern das Urteil ihren Wert enthüllt. Der Wert von etwas ist etwas, was (ab-)gewogen wird. Man spricht jemand die Fähigkeit ab, zu . . . Es ist der Sinn eines solchen „Absprechens" gegenüber einer bloßen Feststellung, daß er diese Fähigkeiten entweder zu haben scheint oder vorgibt. Der gute Glaube ist etwas, was man ihm „zubilligt", d. i. zuerkennt insofern, als er diesen guten Glauben beanspruchen kann. Er hat ein Recht darauf. Es gehört zur Bedeutung von „Recht", daß im Urteil darauf erkannt wird. Das, worüber man sein Urteil spricht, richtet man. Es gehört zum Sinn des gerichtet-seins, daß das Gerichtete im Urteil gezeichnet ist als . . .

Man bildet sich ein Urteil. Im Urteil stehe ich so oder so zu etwas. Dieser Standpunkt, von dem aus ich etwas beurteile, ist etwas anderes als etwa der „Punkt", von dem aus man etwas betrachtet. 'Ich kann die Sache nur so betrachten, daß . . .' meint: 'von der Sache her wird die Art meiner Betrachtung in der Weise bestimmt, daß . . .' Die Art meiner Betrachtung rechtfertigt sich daraus, daß sich die Sache hierbei von sich aus zeigt. In den Worten: 'ich kann es nur so beurteilen', wird aber das Recht des Standpunktes behauptet, für den sich dann die Sache so darstellt. Man hat, stellt sich auf oder vertritt und begründet das Recht eines Standpunktes. Man stellt sich z. B. auf den Standpunkt der Gesellschaft, wenn man etwas als Verbrechen verurteilt. Ich stelle mich auf diesen Standpunkt, sofern „man" ihn vertritt.

Urteile können, oberflächlich, schief[1]), „bestimmt" und wahr oder richtig in dem Sinn von „treffend" sein. Ein Urteil „gilt", sofern es zutrifft. Es gilt für diesen oder jenen Fall. Ein Urteil über etwas kann „hier" zutreffen und „dort" nicht zutreffen. Denn der sogenannte „Kern einer Sache", der im Urteil erkannt wird, liegt in der Bedeutung, die ihr von den Umständen her zu-kommt. In gewissen „Zügen" enthüllt das Urteil das Wesen einer Sache. Das, wodurch etwas charakterisiert wird, ist nichts, was unabänderlich daran vorhanden wäre. Gerade in der Konstanz von etwas würde man vielmehr in die Bezüge verwiesen, unter denen etwas ursprünglich begegnet.

Man kann verschieden zu einer Sache stehen. Aus den Umständen ergibt es sich, ob etwas ein billiges Verlangen ist. Um etwas

1) Auch die einem anderen gegebene „Darstellung" von etwas kann „schief" sein. Dann ist aber etwas nur eben schief, d. i. perspektivisch nicht richtig, gesehen worden.

Digitized by Google

beurteilen zu können, bedarf es der Übersicht. Man begründet das Urteil, nämlich die darin gegebene Darstellung[1]). Der andere wendet sich gegen ein Urteil als ein nicht gerechtes, schiefes, sofern darin etwas eben nur „so gedreht" worden sei, daß . . . ., oder er vertritt einen anderen Standpunkt.

Das Urteil ist etwas, zu dem man abschließend gelangt. Über das Urteil, das man hat über etwas, kann man sich einfach äußern. Des näheren gibt man aber dann „seiner Meinung über etwas dahin Ausdruck, daß . . ." Man ist „derselben Meinung wie . . ."; das Urteil jemandes kann man sich aber „zu eigen machen". Die Meinung, „in" der man ist, die einem beigebracht werden kann, die man etwa „von jemandem" hat, ist sicherlich keine bloße Bewußtseinshaltung wie etwa die Vermutung. Sie ist aber auch noch etwas anderes als das Urteil, das man über etwas abgibt, bzw. das von einem Sachverständigen als dem dazu berufenen eingeholt wird. Das Urteil ist nichts, was man in dem Sinn „vernehmen" könnte, wie eine Mitteilung, oder wie das, was der andere „meint", sofern er einen auf etwas hinweist oder bittet, fragt usw. Ein Urteil kann man nur zur Kenntnis nehmen. Man „kennt" das Urteil von jemand über etwas[2]). Man gibt sein Urteil ab. Dagegen fällt man das Urteil über jemand[3]). Das Urteil fällen ist soviel wie: richten. „Fehlurteil" meint etwas anderes als „ungerechtes Urteil". Sofern das Urteil eine Sache schief, falsch darstellt, wird es dieser Sache nicht gerecht. Diese Sache wird aber hierbei nicht in dem eigentlichen Sinne betroffen, wie dann, wenn sie gerichtet und „gezeichnet" wird. Das Urteil des Richters schafft Recht[4]):

---

1) Etwas je anderes ist z. B. die Begründung einer Vermutung oder einer Behauptung. Man rechtfertigt seine Vermutung, — nämlich sich, sofern man etwas vermutet. Und bei der Behauptung ist es die Tatsache, daß man etwas behauptet, was man zu „begründen", nämlich dem anderen gegenüber zu verantworten hat.

2) Auch Bericht und Meldung werden lediglich zur Kenntnis genommen; man erstattet einen Bericht, bzw. überbringt die Meldung. — Und entsprechend: In der (genauen) Beschreibung, die man von etwas gibt, „äußert" man sich nicht so über etwas, wie in einer („plastischen") Schilderung.

3) Sicherlich — der Richter fällt „sein" Urteil. Aber das „sein" bezieht sich hier auf die „Stellung" des Richters. Der Schiedsrichter fällt „sein", d. i. hier das ihm durch Auftrag zugewiesene Urteil.

4) Bei der Nemesis sind es nicht einfach die Folgen der Tat, die den Täter mit treffen. Freilich ist er nur das Objekt dieser Nemesis. Denn es ist hier nicht der Erfolg des Frevels, der „gesühnt" wird. Die Nemesis richtet ihn. Das meint: es ist das Beginnen selbst, wodurch der Frevler an etwas rührte, dessen natürliche Überlegenheit in der Nemesis dann enthüllt wird. Als eitel wird dieses

Digitized by Google

Der Richter entscheidet „nach den Gesetzen". D. i. nach dem hierin „gesetzten" Recht. Der Richter entscheidet einen Fall, der von den Gesetzen betroffen wird. Der Prozeß ist nicht ein Streit darum, welche Partei „Recht hat". Man prätendiert vielmehr „das Recht" zu haben. Die Prätention knüpft sich an die rechtliche Formung des strittigen Sachverhalts, der dem Gericht von den Parteien unter Heranziehung der Gesetze als das oder jenes „dargestellt" wird. Die Gesetze „gelten", — nämlich für Preußen z. B. Irgendwo und -wann zu gelten, ist keine Einschränkung, sondern die notwendige Ergänzung dieser „Geltung". Und sie gelten, sofern sie „erlassen" worden sind [1]). Die Verbindlichkeit der Gesetze besagt weiter nichts als deren „Gültig-

---

Beginnen bloßgestellt. Die Hybris verletzte die Schranken, die der menschlichen Natur gesetzt bzw. die in dem „Tabu" von den Dingen her ihr gezogen sind. Lediglich „mit dem Zeichen des" Frevels kann etwas entgegentreten, was in der richtenden Nemesis dann als ein sich-vermessen gebührend gezeichnet wird.

1) Die Frage nach dem Ursprung der Rechtsgeltung glaubt man freilich meist nicht in diesem natürlichen Sinn, sondern als eine philosophische Frage stellen zu können. Nämlich so, als ob es sich dabei um so etwas wie die „Existenz" des Rechtes als einer verbindlichen „Norm" handele. Und „Geltung der Gesetze" meint dann nicht mehr deren Gültigkeit, sondern: Geltung des in den Gesetzen gesetzten Rechtes. Nämlich nicht des bestimmten, z. B. des preußischen Landrechtes, — wobei Geltung lediglich nur Gültigkeit in dem oben präzisierten Sinn bedeuten würde, — sondern des Rechtes. Und sicherlich gibt es so etwas wie „das Recht": Man ist überzeugt von dem Recht und kann dafür eintreten. „Das Recht", was auf der Seite von jemand liegt usw., meint hier aber kein irgendwo oder überhaupt irgendwie „gültiges" Recht, sondern etwas, durch dessen Idee die Ausgestaltung des positiven Rechtes bestimmt wird. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, „das Recht" durch Gesetze usw. zu „verwirklichen".

„Das Recht", für das man eintritt, ist — unerachtet es kein bestimmtes positives Recht ist — immerhin noch etwas „Bestimmtes". Man hat eine Vorstellung von dem, für das man eintritt. Diese Idee des Rechtes ist etwas anderes als das, woraufhin es gerade „das Recht" heißt. Was „Recht" „ist", kann nicht analysiert, sondern nur hermeneutisch, nämlich als Bedeutung auseinandergesetzt werden. Was ein einzelnes positives Recht zum Recht macht, ist keine Struktur, die analysiert und beschrieben werden könnte. Die Formen, unter denen es positives Recht gibt, sind lediglich etwas Typisches und insofern wiederkehrend. Die verschiedenen (frei erdachten) Möglichkeiten der Verwirklichung des Rechts können nur dann als Abwandlungen einer überzeitlichen Grundstruktur des Rechtes erscheinen, wenn „Verwirklichung" metaphorisch genommen und dasjenige, dessen Idee leitend ist, bei der positiven Rechtsgestaltung als ein sogenanntes „Wesen" des Rechts mißdeutet wird. Recht ist aber etwas bestimmtes nur, sofern es etwas bestimmtes bedeutet; auf etwas hin wird etwas „Recht" genannt. Man weiß, was „Recht" ist. Ein anderes als dieses ist aber das sichere, nämlich überzeugte Wissen um „das Recht". (Und davon ist wieder zu unterscheiden die interne Kenntnis dessen, was von dem (positiven) Recht getroffen wird.

Digitized by Google

keit": Sofern ein Sachverhalt „von den Gesetzen betroffen" wird, tritt er als „Fall" dem Richter entgegen. Der Richter urteilt, aber verfährt nicht einfach „nach den Gesetzen". Die Gesetze sind keine „Vorschriften". Eine Vorschrift, nach der er sich richtet, sofern er als Richter „tätig wird", wäre z. B. die Prozeßordnung. Das Urteil gehört wohl zu diesem „Verfahren": Der Richter ist aber, sofern er das Urteil „findet", „sein Urteil spricht", nicht nur in dem Sinne „tätig", wie etwa ein Zollbeamter, der die Höhe einer Abgabe „nach den Bestimmungen" einfach festsetzt. „Nach den Gesetzen urteilen" heißt nicht: „so urteilen, wie die Gesetze bestimmen", — das würde den Sinn eines Urteils aufheben[1]). Es besagt auch nicht: „als Jurist" urteilen, so als ob hierbei in „den Gesetzen" lediglich ein „Fach" des Richters bezeichnet wäre. Es wird vielmehr gerichtet „nach den Gesetzen", nämlich auf Grund dessen, als was sich der Sachverhalt „für den Juristen", — und nichts anderes besagt hier: „nach den Gesetzen" — darstellt[2]). Der Richter begründet seinen Spruch. Eine solche Begründung wäre überflüssig bzw. weiter nichts als eine Einsicht gestattende „Belehrung", wenn im Urteil nicht die rechtliche Bedeutung eines Sachverhaltes, sondern nur etwas „richtig", nämlich „so wie vorgeschrieben" zu entscheiden wäre.

1) Die Gesetze reduzieren sich nicht auf sogenannte „Normen", deren als „Seinsweise" verstandene Geltung in dem „Unterworfen"-sein eines sogenannten „Adressaten" läge. Durch die Einführung solcher termini begibt man sich nicht nur dessen, was als die Bedeutung von „Gesetz", „Gültigkeit" usw. implizit verstanden ist, sondern auch des Rechtes, zur Erläuterung seiner Konstruktion dann wiederum auf eine so ursprüngliche Konzeption wie z. B. die Unterwerfung zurückgreifen. (Nur als Mitangehöriger eines Staates ist man z. B. den Gesetzen „unterworfen", die in diesem Lande gelten, — aber gerade nicht als derjenige, der „nach den Gesetzen" zu urteilen hat.)

2) Vgl. hierzu Carl Schmitt, Gesetz und Urteil, 1912, S. 82 ff.

Digitized by Google

Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum.

Von

Friedrich Neumann (Göttingen).

Vorbemerkung.

Die folgende Untersuchung ist auf knappen Ausdruck gerichtet. Darin liegt nicht nur, daß sie als Untersuchung stark abgekürzt ist und sehr unmittelbar auf Ergebnisse zustrebt. Es liegt zugleich darin, daß sie sich nicht mit dem auseinandersetzt, was über den Satz seit dem griechischen Altertum gesagt ist. Zwar wäre das, was diese Untersuchung bringt, besonders hervorgetreten, wenn man es mit den Auffassungen anderer zusammengestellt hätte. Doch würde diese erweiterte Untersuchung den Rahmen eines kurzen Aufsatzes gesprengt haben. Man wird zwar einige Hinweise auf Literatur finden, aber das sind Helfer, die sich bei bestimmter Gelegenheit gleichsam von selbst anboten und die nicht durch methodisches Suchen herbeigebracht wurden. Aus besonderem Grunde habe ich es unterlassen, in Edmund Husserls Schriften Stellen festzulegen, die zu dem hinführen, was ich hier ausspreche. Damit hätte ich doch nur ganz unzureichend die entscheidende Blickwendung bezeichnet, die einst der Student vollzog, als Husserls Unterricht auf ihn wirkte.

I.

John Ries hat einmal gesagt: „Und gehen schon die Meinungen darüber, was in der eigenen Muttersprache ein Satz sei, heute noch weit auseinander, so mehren sich die Schwierigkeiten, wo es sich um den Versuch handelt, eine für alle Spracben bzw. Sprachperioden passende Definition dieses Begriffs zu finden, der so allgemein anwendbar und unvermeidlich scheint und doch so schwer zu bestimmen ist“ (Was ist Syntax?, 1894, S. 51). Dem werden wohl auch heute noch die meisten Sprachforscher zustimmen. Das Sein des Satzes muß in der Tat im Dunkel der Unbestimmbarkeit bleiben, wenn man das Wort „Definition“ im strengen Sinne nimmt, also die Eigenart des Satzes in einer Formel zu fassen sucht. Denn nur willkürliche Festsetzungen gehorchen einer Formel, nicht aber ursprunghafte Gegebenheiten von geschichtlicher Prägung. Die Eigenart des sprachlichen Setzens und damit des sprachlichen Satzes, der sich in der sprachlichen Setzung verwirklicht, wird allein dem sichtbar, der an sprachlichen Bedeutungszusammenhängen aufweist, was einen Satz zum Satze macht.

Digitized by Google

Es ist nicht gleichgültig, an welcher Sprachgruppe und an welcher Sprachschicht diese Untersuchung ansetzt. Zwar läuft alles Sprechen in Sätzen ab. Aber damit ist nicht festgelegt, daß sich in allen Sprachen oder Sprachschichten die Eigenart des Satzes in gleich vollkommener Weise sprachlich ausprägt. Zum mindesten wird gelten, daß Hochsprachen indogermanischer Formung die Eigenart des Satzes besonders deutlich herausarbeiten. Die indogermanischen Sprachen erreichen dies vor allem durch eine bestimmte Wortart, nämlich durch das indogermanische Verbum. Das Verständnis des indogermanischen Verbums führt daher zum Verständnis des indogermanischen Satzes und damit zum Verständnis jedes Satzes, also auch zum Verständnis von Sätzen, die die Wortart des Verbums nicht zeigen. Man braucht dem nicht besonders hinzuzufügen, daß noch nicht des Zieles sicher ist, wer von der Regelform des indogermanischen Satzes ausgeht. Bleiben wir also nicht länger in Vorerwägungen, versuchen wir vielmehr, uns indogermanische Sätze anzusehn!

II.

Man stelle eine Gruppe einfacher deutscher Sätze vor sich hin: *Die Kirschen blühn. Wir fahren morgen nach Hause. Steter Tropfen höhlt den Stein. Es regnet. — Willst du auf längere Zeit verreisen? — Komm her! Betrüg dich nicht selbst! Wenn doch nur das Wetter schön bliebe!* Wie auch ein Satz aufgebaut sein mag, stets ist er als Bedeutungsgefüge zu einem Sinnganzen zusammengeschlossen. Der sprachliche Satz ist das, was sich in dem einheitlichen Stoß des sprachlichen Hinsetzens verwirklicht. Der Satzakzent ist der sinnliche Ausdruck dieses geistigen Vorgangs.

Das sprachliche Hinsetzen kann sehr verschieden geartet sein. Man kann behaupten, fragen, befehlen und wünschen. Und jede dieser Hinsetzungsarten kann verschieden erfolgen. Man kann einen Satz schlicht hinsetzen, man kann ihn mit Nachdruck hinstellen, man kann ihn vorsichtig in der Schwebe halten. Es gibt also zwei Grundarten des Hinsetzens. Die eine bewirkt den Unterschied der Satzarten. Die andere verleiht dem Hingesetzten bestimmte Tönungen.

Wir beschränken uns im folgenden auf die Gruppe von Setzungen, in der die verschiedenen Satzarten erzeugt werden. Wir lassen überdies das fragende Setzen beiseite, weil es für sich steht. Wir achten vielmehr nur auf das behauptende, fordernde und wünschende Setzen. Und auch diese Setzungsarten suchen wir nicht in ihrem Sondersein zu erfassen. Sie sollen vielmehr uns nur festlegen helfen, was ganz

Digitized by Google

allgemein im Hinsetzen eines Satzes geschieht. Sehen wir uns in dieser Absicht nochmals kurz die Art des sprachlichen Setzens an.

Die Art des sprachlichen Setzens wird im indogermanischen Verbalsatz am Verbum und zwar durch den Modus des Verbums ausgedrückt: *Das ist der Fall. Unterlaß das! Wem Gefahr droht, der sehe sich rechtzeitig nach Hilfe um! Wenn er nur käme!* Die Satzart muß zum mindesten im Klangkörper des Satzes gegeben sein, mag es sich nun um einen Verbalsatz handeln oder um einen Satz, der kein Verbum hat: *Du kómmst jetzt!* (als nachdrücklicher Befehl) — *Brot!* (als fordernder Ruf). Gerade das letzte Beispiel zeigt, daß die Satzart auch ausgedrückt werden kann, wenn kein Verbum verwendet wird, ganz gleichgültig ob eine Sprache über die Wortart Verbum verfügt oder nicht. Das Verbum ist nur ein besonders glückliches Mittel, bestimmte Arten der Modalität sprachlich zu verkörpern.

Wir brauchen hier dem nicht weiter nachzugehn, wie Satzarten in den indogermanischen Sprachen oder gar in nichtindogermanischen Sprachen sprachlich ausgedrückt werden. Wir haben vielmehr nur nachzuleben, wie durch den gestaltenden Griff der Setzungsart der Satz als ein Sinnganzes hingestellt ist. Im Stoß einer sprachlichen Setzung bildet sich die Einheit eines Sinnes, in der Wörter und Wortgruppen nichts anderes als darstellende Glieder sind. Schon diese Feststellung schließt aus, den Satz als eine bloße Verknüpfung von Wortgruppen anzusprechen. Es wird vielmehr hier bereits deutlich, daß selbst ein Einwortsatz wie der Ruf *Feuer!* ein vollständiger Satz ist. Seiner Setzungsart fehlt zwar die Eindeutigkeit. Denn er sagt nicht nur, daß es irgendwo brennt. Er fordert zugleich, daß man helfen soll. Er schwebt also zwischen leidenschaftlicher Behauptung und leidenschaftlicher Forderung. Aber er ist in einem einheitlichen Stoß geschaffen, um ein bewegtes Sein bestimmter Art sprachlich darzustellen. Er ist als Sinneseinheit herausgeschleudert und hat einen Satzakzent.

III.

Man wird nur selten Widerstand finden, wenn man behauptet, daß alle lebendige Rede in Sätzen abläuft. Damit ist natürlich diese Behauptung noch nicht als gültig aufgezeigt. Das kann vielmehr nur dadurch geschehn, daß man sichtbar macht, was der Satz leistet. Und die Leistung des Satzes feststellen heißt nichts anderes als aufweisen, welcher Gehalt im Satz dargestellt wird.

In einem Satze kann man niemals etwas Gegenständliches für sich ergreifen. Jeder Satz geht vielmehr auf die Einheit eines Sich-

Digitized by Google

regens und darüber hinaus ganz allgemein auf die Einheit eines Seins. Man kann keinen Gegenstand aussagen, man kann vielmehr nur aussagen, daß ein Gegenstand zu einem Lebenszusammenhang oder, um es noch allgemeiner auszudrücken, daß er zu einem Seinszusammenhang gehört. So kann man keine Rose aussagen, man kann nur aussagen, daß eine Rose irgendwie da ist, also etwa, daß eine Rose blüht[1]). Im sprachlichen Setzen wird immer ein bedeutungsmäßiges Irgendwiesein hingestellt, das als Behauptung oder als Forderung oder als Wunsch ausgeprägt ist. Wer einen Satz nicht versteht, fragt nach dem „Was" des Satzes. Wenn ein Satz einschwingt, also etwa mit den Worten *Mein Vater . . .* anhebt, so ist der Hörer bereits auf ein bedeutungsmäßiges Irgendwiesein gerichtet. Zwar ist ihm noch das besondere „Was" dieses Irgendwieseins unbekannt. Das „Was" der Aussage ist noch nicht kernhaft erfüllt. Aber er ist gewiß, daß die Wortgruppe *Mein Vater . . .* von der Einheit eines bedeutungsmäßigen Irgendwieseins getragen wird, also auf einer Seinsbasis ruht. Die Wortgruppe *Mein Vater . . .*, mit der ein Satz anhebt, baut nicht mit den folgenden Wortgruppen allmählich eine Satzbasis auf. Sie steht bereits auf einer Satzbasis, die eine Seinsbasis ist.

Man behauptet das Blühn der Kirschen in dem Satze: *Die Kirschen blühn.* Man behauptet den Seinsablauf des Regnens in dem Satze: *Es regnet.* Man stellt ein Du vor die Forderung des Leisesprechens in dem Satze: *Sprich leise!* Jeder voll ausgeprägte Satz muß zwei Grundbestimmungen genügen. Die erste Grundbestimmung: der im Satze gefaßte Seinsablauf muß als ein Seinsablauf bestimmter Art dargestellt sein (etwa als ein Sich-verhalten oder überhaupt als ein Eigenheit-haben). Die zweite Grundbestimmung: der im Satze gefaßte Seinsablauf muß in bestimmter Weise dastehn (etwa als Behauptung oder als Forderung). Das besagt zugleich: die Verbindung von Subjekt und Prädikat wird nicht von den Grundbestimmungen des Satzes miterfaßt. Sie gehört also nicht zur allgemeinen Satzbasis des Satzes.

In der Bedeutungseinheit des Satzes steht ein Sein bestimmter Art in bestimmter Weise da. So wird in dem Satze: *Das Wetter schlägt um* das Umschlagen des Wetters behauptet. Dagegen ist die Gliederung des Satzes in Subjekt und Prädikat, die grade der Regelform des indogermanischen Behauptungssatzes eignet, durch den Grundgehalt des satzmäßigen Irgendwieseins bedingt, der im Sachkern des

1) Man vergleiche, was Adolf Reinach über den „Sachverhalt" als Gegenstand des Urteilens gesagt hat: „Zur Theorie des negativen Urteils", Gesammelte Schriften, 1921, S. 77 ff. Dort auch Hinweise auf Edmund Husserls „Logische Untersuchungen".

Digitized by Google

sogenannten Prädikats erscheint. Ist das satzmäßige Irgendwiesein seinem Grundgehalt nach als eine Art des Sich-verhaltens gegeben (wie etwa in dem Satze: *Mein Freund wird gleich kommen*), so verlangt es nach einem Träger. Denn der Sachgehalt des Satzes ist in diesem Falle erst dann ausgebaut, wenn man vernommen hat, wer sich irgendwie verhält. Und ist das satzmäßige Irgendwiesein in seinem Grundgehalt ganz allgemein als ein Eigenschaft-haben oder Geartetsein bestimmt (wie etwa in dem Satze: *Diese Rose ist rot*), so reicht gleichfalls der Grundgehalt nicht aus, um das satzmäßige Sein sachlich zu füllen. Das Eigenheit-haben verlangt nach einem Träger, der die Eigenheit hat. Da das Irgendwiesein des indogermanischen Satzes im Regelfalle als ein Sich-verhalten oder noch allgemeiner als ein Eigenheit-haben ausgedrückt wird, sind fast stets zwei Sachkerne notwendig, um dem Sachgehalt des Satzes einen geschlossenen Unterbau zu geben: ein prädikativer Kern, der den eigentlichen Grundgehalt faßt, also die Art des satzmäßigen Seins bestimmt, und ein Subjektskern, der mit dem eigentlichen Grundgehalt zusammen den erweiterten Grundgehalt des Satzes bildet, indem er den Träger des Irgendwieseins festlegt. Doch ging es uns zunächst darum, die Satzbasis zu bestimmen. Und eine Bestimmung, die der Satzbasis, also dem Satzsein als solchem gilt, darf sich nicht einer Gliederung zuwenden, die lediglich durch den Sachgehalt des satzmäßigen Seins bedingt ist.

IV.

Wiederholen wir uns noch einmal: in der Bedeutungseinheit des Satzes steht ein Sein bestimmter Art in bestimmter Weise da. Man ergreift von hier aus unmittelbar die Eigenart des indogermanischen Verbums. Denn im indogermanischen Verbum ist eine Wortart geschaffen, die durch ihre Form das satzmäßige Sein als solches und durch ihren Bedeutungskern den sachlichen Grundgehalt des satzmäßigen Seins ausdrückt. Man sehe wieder auf den Satz: *Die Kirschen blühn.* Oder man wäble, weil wir auf das Verbum als solches achten wollen, einen Satz, in dem das Subjekt nicht durch ein Gegenstandswort, sondern durch das kernschwächere Fürwort vertreten wird, etwa den Satz: *Du irrst.* In dem Irgendwiesein, das in der Bedeutung des Verbums *irren* gegeben ist, haben wir ein satzmäßiges Irgendwiesein vor uns. Im Verbum ist das satzmäßige Sein als solches, das sich in der Verbalform ausprägt, zu einem bewegten Sein von sachlichem Gehalt ausgewachsen. Das satzmäßige Sein als solches findet also im Verbalkern seine erste sachliche Bestimmung.

Digitized by Google

Im Verbalkern wird der sachliche Grundgehalt des satzmäßigen Seins festgelegt; der Satz: *Du irrst* behauptet das Irren eines Du.

Von hier aus werden alle Eigentümlichkeiten der verbalen Form verständlich. Weil das Verbum in seiner Form die allgemeine Satzbasis darstellt, darum wird an ihm die satzmäßige Seinsweise ausgedrückt, in der sich die Art des sprachlichen Hinsetzens bekundet. So erscheint das Verbum in verschiedenen Modi: etwa im Indikativ als dem Modus des schlichten Hinstellens, im Imperativ als dem Modus der Forderung, im Optativ oder Konjunktiv als den Modi der schwebenden Seinsweisen. Und weil das Verbum in seinem sachlichen Bedeutungskern den eigentlichen Grundgehalt des satzmäßigen Seins ausdrückt, darum ist es in seiner Form ausgerüstet, die Ergänzung des Grundgehaltes, die sich im Subjekt des Satzes darstellt, an sich heranzuziehen. Denn das Verbum verlangt für den Satz, dem es den eigentlichen Grundgehalt gibt, so gut wie stets einen erweiterten Grundgehalt, da es ein Sich-verhalten oder ganz allgemein ein bewegtes Sein bestimmter Art ausdrückt. Das Verbum weist also in seinen Endungen auf das sogenannte Subjekt hin, in dem das bewegte Sein, das im Bedeutungskern des Verbums gefaßt wird, seinen Träger oder seine Ausstrahlungsstelle findet. Und damit nicht genug. Die Endungen des Verbums haben auf den älteren Stufen der indogermanischen Sprachen die Kraft, ein Fürwort zu vertreten. Man nehme die lateinische Reihe: *amo, amas, amat* ... Und auf den jüngeren Stufen der indogermanischen Sprachen (wie etwa im Deutschen) pflegt man beim Abwandeln des alleinstehenden Verbums die geschwächte Kraft der Endungen zu stärken, indem man dem Verbum das persönliche Fürwort zusetzt: *ich sehe, du siehst, er sieht* ... Grade indem das Verbum nicht nur den eigentlichen Grundgehalt des satzmäßigen Seins ausprägt, sondern durch die pronominale Kraft seiner Endungen den erweiterten Grundgehalt, also den gesamten Unterbau des Satzes auf die allgemeine Seinsbasis des Satzes stellt, erweist es sich als das eigentliche Satzwort. In den Abwandlungen des Verbums wird ein satzmäßiges Sein abgewandelt.

Die satzbildende Kraft des indogermanischen Verbums wirkt auch in dem Hilfsverbum *sein*. Man höre schlichte Sätze wie: *Das Wetter ist heute schön. Er ist ein tüchtiger Handwerker.* Frage ist, wodurch sich das Hilfsverbum *sein* von bedeutungsschweren Vollverben wie *blühen, schlagen* unterscheidet. Da gilt es zunächst einen Irrtum fernzuhalten. Man muß sich hüten, daß Hilfsverbum *sein* als reinen Ausdruck der Satzbasis zu nehmen. Zwar ist das Verbum *sein*, soweit es nicht *bestehn* bedeutet, in seiner Bedeutung nicht so ab-

Digitized by Google

geschlossen wie die Verba *blühn* oder *schlagen*. Es bedarf vielmehr einer prädikativen Ergänzung, um den Grundgehalt eines Satzes voll ausdrücken zu können. Erst mit dieser Ergänzung wächst ihm also die satzmäßige Selbständigkeit zu, die zum Vollverbum gehört: *ich bin ... fröhlich, du bist ... fröhlich.* Aber trotzdem drückt das Hilfsverbum *sein* mehr als das allgemeine Sein des Satzes aus. Denn es stellt genau wie jedes Vollverbum ein satzmäßiges Irgendwiesein dar. Nur ist das „Irgendwie" dieses Irgendwieseins nicht durch einen Verbalgehalt inhaltlich bestimmt. Es ist vielmehr nur als Leerstelle, als Aufnahmeform da, die durch einen besonderen Ausdruck, also etwa durch das sogenannte Prädikatsnomen gefüllt wird. Würde das Hilfsverbum *sein* nichts anderes aussagen als daß ein satzmäßiges Sein vorliegt, würde es also nicht nach einem Sachgehalt hin offen stehn, würde es nicht ein inhaltlich unbestimmtes Eigenheit-haben oder Sich-verhalten ausdrücken, so wäre es gar kein Verbum im strengen Sinne, man müßte es vielmehr als besondere Wortart ansprechen. Da es jedoch ein Irgendwiesein ausdrückt, nur freilich ein Irgendwiesein, das noch inhaltlich bestimmt werden muß, ist es als Form Verbum wie jedes andere Verbum auch. Es scheidet sich vom Vollverbum nur dadurch, daß in ihm der sachliche Grundgehalt des Satzes nicht kernhaft ausgefüllt ist. Ein Hilfsverbum ist nur deshalb Hilfsverbum und nicht Vollverbum, weil seinem Bedeutungskern die sachliche Bestimmtheit fehlt, die der Bedeutungskern des Vollverbums hat.

Nach einem alten Verfahren soll die Gliederung des Satzes ursprünglicher hervortreten, wenn man statt eines Vollverbums das Hilfsverbum *sein* und ein Prädikatsnomen setzt, wenn man also den natürlichen Satz: *Die Kirschen blühn* in den künstlichen Satz: *Die Kirschen sind blühend* umwandelt. Aber diese Umwandlung erreicht nicht, was sie erreichen will: sie vermag nicht das satzmäßige Sein vom sachlichen Grundgehalt des Satzes scharf abzutrennen. Denn die Formen des Hilfsverbums *sein* greifen stets mehr als bloß das satzmäßige Sein. Auch in ihnen ist man auf ein Irgendwiesein gerichtet. Das Hilfsverbum *sein* muß zwar durch einen besonderen Ausdruck näher bestimmt werden, weil es den Grundgehalt des Satzes nur als Hinweis, nicht als Inhalt gibt. Aber es steht bereits für diese sachliche Füllung offen. Wenn man daher ein Vollverbum in eine Verbindung des Hilfsverbums *sein* mit einem Prädikatsnomen künstlich auseinanderzieht, so darf man es nur tun, um behelfsmäßig anzudeuten, daß jeder Satz ein irgendwie geartetes Sein hinsetzt. Besser ist es, wenn man dieses grobe Mittel vermeidet. Denn man sollte nicht übersehen, daß zwar der Satz *Die Kirschen*

Digitized by Google

blühn und der Satz: *Die Kirschen sind blühend* auf denselben Sachverhalt zielen, aber sich in ihrem sprachlich dargestellten Sinne nicht vollkommen decken. Man hat sich überdies zu fragen, ob der künstliche Satz: *Die Kirschen sind blühend* wirklich ein echter deutscher Satz ist.

Ein weiteres Ergebnis: der Ausdruck *Kopula* (das „Band") trifft nicht die Eigenart des Hilfsverbums *sein*. Er ist schon deshalb verdächtig, weil er den Satz bloß als eine Verbindung zweier Bedeutungskerne bestimmt. Aber selbst wenn wir dem Ausdruck „Kopula" nicht zusprechen, daß er lediglich eine Verknüpfung bezeichne, deutet er das Hilfsverbum *sein* falsch aus. Denn er kann dann nur meinen, daß das Hilfsverbum *sein* Satzwort schlechthin sei, also das satzmäßige Sein in reiner Form ausprägen. Stets rückt er das Hilfsverbum *sein* als ein eignes Gebilde von allen Vollverben ab, obwohl es seiner Abwandlung nach genau so Verbum wie jedes Vollverbum ist. Man sollte drum den Ausdruck „Kopula" fallen lassen[1]). Man kann ihn natürlich als einen leeren Terminus nehmen, der nur besage, daß das Irgendwiesein des Verbums nicht inhaltlich bestimmt sei. Aber solche Ausdeutung dieses Ausdrucks kommt einem Durchstreichen gleich. Wichtiger natürlich als der Streit um den Terminus bleibt die Sache: das Hilfsverbum *sein* meint wie jedes Vollverbum ein Irgendwiesein, nur erscheint das „Irgendwie" dieses Irgendwieseins als Leerstelle, die nach einer prädikativen Ergänzung verlangt. Darum ist das deutsche Hilfsverbum *sein* (gleich den deutschen Hilfsverben *haben* und *werden*) geeignet, zusammengesetzte Verbalformen zu bilden, so etwa das Perfektum: *ich bin gewesen* usw.

Das indogermanische Verbum läßt den sachlichen Grundgehalt des Satzes aus dem allgemeinen Sein des Satzes herauswachsen, mag dieses satzmäßige Sein als Behauptung oder als Forderung oder als Wunsch dastehn. Weil in den Abwandlungen des indogermanischen Verbums ein satzmäßiger Grundgehalt mit dem satzmäßigen Sein

1) Franz Kern hat in seiner „Deutschen Satzlehre" (zuerst 1883) geraten, „das so viele, so unsägliche Verwirrung bereitende Wort ganz aus der Grammatik zu entfernen" (2. Auflage 1888, S. 84). Seine Begründung reicht nicht ganz aus, weil er den Unterschied von Hilfsverbum und Vollverbum zu sehr verwischt. Daher konnte Hermann Paul glauben, Kerns Auffassung widerlegt zu haben (in den „Prinzipien der Sprachgeschichte", § 206, zuerst in der 2. Auflage vom Jahre 1886). So unzureichend das ist, was Paul gegen Kern sagt, Paul hat den Ausdruck „Kopula" („Verbindungswort") nötig. Denn ihm ist der Satz „der sprachliche Ausdruck, das Symbol dafür, daß sich die Verbindung mehrerer Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen in der Seele des Sprechenden vollzogen hat" (vgl. „Prinzipien", § 85).

Digitized by Google

eine Ausdruckseinheit bildet, darum stellt das Verbum in seiner Bedeutung ein bewegtes Sein bestimmter Art und zwar vor allem ein Sich-verhalten dar. Grade darin bekundet sich, daß das Verbum als Wortart unmittelbar zum Satz gehört. Man verdeutliche sich das an dem Aufforderungssatz: *Komm her!* Hier wird ein bestimmtes Sich-verhalten, nämlich das Herankommen als Befehl gesetzt. Zum Befehl gehört es, daß er zwischen den Befehlenden und ein Gegenüber fest eingespannt ist. So ist denn die Beziehung auf ein Gegenüber, dem ein bestimmtes Sich-verhalten anbefohlen wird, schon in der Seinsweise des Befehls mitgegeben. Man kann zwar das Gegenüber des Befehls durch einen Anruf herausheben: *Du da, komm her!* Aber dieser Anruf hat seine eigene Setzung, er bildet also mit dem Befehl eine Art Satzgefüge. Kurz: die Verbalform *Komm!*, die durch das Adverbium *her* leicht verstärkt ist, prägt einen Satz aus.

V.

Wir haben bisher vor allem beachtet, was das Verbum für die Darstellung der allgemeinen Satzbasis leistet. Wir müssen uns noch etwas genauer ansehn, welche Bedeutung es für die Gliederung des Satzgehaltes hat. Um sofort an der Sache zu sein, stellen wir abermals vor uns hin, was den Satz zum Satze macht. Es ist zugleich selbstverständlich, daß diese Wiederholung früherer Ergebnisse nicht bloße Wiederholung sein kann. Das Frühere hat sich vielmehr in neuen Zusammenhängen zu bewähren.

Um den Satz in einem Griff zu fassen, wählten wir die abkürzende Formel: im Satz wird ein Sein bestimmter Art in bestimmter Weise hingesetzt. Der Ausdruck „ein Sein" hat hier die denkbar weiteste Bedeutung. Man würde ihm schon zu viel Sonderbedeutung geben, wenn man sagte, daß jeder Satz ein Ablaufen, ein Sich-regen darstelle. Damit stehn wir vor dem indogermanischen Verbum. Denn im indogermanischen Verbalsatz, von dem wir immer noch ausgehn, wird das satzmäßige Sein durch das Verbum zu einem Sein bestimmter Art ausgeprägt. Wir haben uns nunmehr die Frage zu stellen: was ist das für ein Sein, zu dem das satzmäßige Sein seinem Sachgehalt nach durch den Verbalkern bestimmt wird? Die Antwort greift auf eine frühere Andeutung zurück: durch das indogermanische Verbum wird das satzmäßige Sein fast stets als ein „Sich-verhalten von etwas" gegeben. Im Regelfalle des indogermanischen Verbalsatzes reicht also der Verbalkern nicht aus, den tragenden Sachgehalt des Satzes darzustellen. Denn das Sich-verhalten verlangt nach einem vergegenständlichten Etwas persönlicher oder unpersönlicher

Digitized by Google

Art, das sich irgendwie verhält. Es verlangt nach einer Ausgangsstelle, nach einem Träger, kurz: es verlangt nach einem Subjekt.

Der tragende Sachgehalt des satzmäßigen Seins wird durch zwei Sachkerne bestimmt, wenn der Satz ein Sich-verhalten ausdrückt. Der eine Sachkern ist der eigentliche Satzkern. Er gehört unmittelbar zum satzmäßigen Sein, mit dem er zum eigentlichen Grundgehalt des Satzes zusammenwächst. Der andere Sachkern legt diesen Grundgehalt des Satzes genauer fest, indem er das bewegte Sein, das im Grundgehalt des Satzes ausgedrückt ist, an ein gegenständliches Etwas bindet. Die eigentliche Grundsetzung des Satzes vollzieht sich also im Prädikat, das Subjekt dagegen ist in dieser Grundsetzung bloß mitgesetzt.

Man wende nicht ein, daß doch das gegenständliche Etwas, auf das das Subjekt hinzielt, durch den Verhalt, den das Prädikat wiedergibt, bestimmt werde. Man hüte sich vielmehr die Eigenart der Satzgliederung zu übersehen, indem man außersprachliche Wirklichkeitszusammenhänge an ihre Stelle setzt. Wenn ich beim Essen eines Apfels erkläre: *Dieser Apfel schmeckt schlecht*, so behaupte ich nicht einen schlechtschmeckenden Apfel. Wir haben uns schon früher kurz verdeutlicht, daß man ein vergegenständlichtes Etwas nicht behaupten kann. Ich behaupte vielmehr von dem Apfel, den ich esse, ein Sein bestimmter Art. Anders gewendet: meine Behauptung zielt auf das Schlecht-schmecken dieses Apfels. Die satzmäßige Grundsetzung ist also nicht in der Setzung des Subjekts gegeben. Darum kann denn auch das Subjekt durch einen Nebensatz ausgedrückt werden: *Wer viel fragt, wird viel beschieden.* Das Subjekt unterscheidet sich darin nicht von den Satzgliedern, die den Verbalkern ergänzen, also nicht von den grammatischen Objekten und den adverbialen Bestimmungen. Man darf es gleichwohl nicht diesen Ergänzungen des Verbalkerns gleichstellen. Es hat eine selbständigere Setzung als diese Ergänzungen, da es den satzmäßigen Grundgehalt als einen Verhalt bestimmt, zu dem ein Träger gehört. Die grammatischen Objekte bestimmen den Grundgehalt, soweit er Gehalt ist. Das Subjekt dagegen bestimmt ihn, soweit er das satzmäßige Grundglied darstellt. Vergleicht man das Subjekt mit dem Prädikat, so hat man allein das Prädikat als den eigentlichen Grundgehalt des Satzes anzusprechen. Vergleicht man das Subjekt mit den grammatischen Objekten, so muß man es mit dem Prädikat zusammennehmen, wobei denn selbstverständlich das Wort Grundgehalt eine weitere Bedeutung erhält, als wenn man es nur auf das Prädikat bezieht.

Weil sich im Prädikat die satzmäßige Grundsetzung ausprägt,

Digitized by Google

darum geht im Regelfalle das Subjekt dem Prädikat voran. Man stelle dazu irgendwelche Wortzusammensetzungen, etwa die zusammengesetzten Substantiva *Apfelbaum*, *Hauswand*, *Sonnenschein*. Man erkennt: zur Bedeutungseinheit der Wortzusammensetzung gehören zwei Sachkerne. Diese Zweigliedrigkeit des zusammengesetzten Wortes entspricht durchaus der Zweigliedrigkeit, die im Regelfalle den Satz auszeichnet. Denn auch beim zusammengesetzten Wort haben wir ein Grundglied und ein einschränkendes Glied, und das Grundglied steht an zweiter Stelle. Zugleich liegt im Regelfalle das festlegende Glied im Ton höher als das Grundglied, genau wie das Subjekt im Ton höher liegt als das Prädikat, wenn nicht die Satzart oder der besondere Zusammenhang der Rede eine gesteigerte Betonung des Prädikats verlangt. Es ist denn auch selbstverständlich, daß das Prädikat zum wortmäßigen Grundglied wird, sobald man die satzmäßige Bedeutungseinheit von Subjekt und Prädikat etwas gewaltsam in die Bedeutungseinheit eines Wortes verwandelt: in dem Satze: *Die Kirschen blühn* wird ein Fall von *Kirschen-blühn* behauptet.

Mit besonderer Absicht wurde stets gesagt, daß der Grundgehalt des Satzes nur im Regelfalle zweigliedrig sei. Wir sahn ja auch bereits, daß der Befehlssatz eine Sonderstellung hält. In ihm wird ein Sich-verhalten einer Person oder einem als Person gefaßten Gegenüber anbefohlen. Diese Richtung auf ein Gegenüber ist daher schon in der Seinsweise seines Gehaltes mitgesetzt. Man nehme etwa den Verbalsatz: *Komm!* Die einschränkende Wendung „im Regelfalle" steht gleichwohl nicht um des Befehlssatzes willen da. Sie ist vielmehr notwendig, weil es im Bereich des behauptenden und wünschenden Setzens Verbalsätze gibt, die nicht das Sich-verhalten eines vergegenständlichten Etwas ausdrücken, sondern das satzmäßige Sein lediglich als zuständliche Bewegung, als bloßes Sich-regen bestimmen. Damit sind die streng „unpersönlichen" Sätze beschrieben, also Sätze wie: *Es regnet. Es blitzt. Es donnert. Es ist kalt.* Es hat keinen Sinn, nach dem Träger (also nach dem Subjekt) dieser Satzgehalte zu suchen, also etwa vor dem Satze: *Es ist kalt* zu fragen, wer da kalt sei. Alle diese Sätze richten sich auf Sichtbares, Hörbares, Fühlbares, das rein als Erscheinung aufgenommen werden kann. Der Gehalt, der im Verbum und seinen Bestimmungen gegeben ist, reicht ganz für sich als Gehalt des Satzes aus.

Wir haben gesehn, daß im indogermanischen Verbalsatz der eigentliche Grundgehalt, das Grundglied des Satzes durch die Verbalform angegeben wird. Es liegt also am eigentlichen Grundgehalt, am Grundglied des Satzes, ob ein Satz zweigliedrig oder eingliedrig sein

Digitized by Google

muß. Darum sind bei geeigneter Bedeutung des Verbalkerns eingliedrige, mithin subjektlose Verbalsätze möglich[1]).

Aber damit sind wir mit den „unpersönlichen" Verbalsätzen noch nicht fertig. Es ist vielmehr notwendig die verbale Form zu deuten, die in diesen Sätzen gewählt wird. Wir hatten früher festgelegt, daß für die Abwandlung des indogermanischen Verbums die Regelform des indogermanischen Satzes bestimmend sei. Das Verbum weist also in seinen Formen stets auf ein Subjekt hin, die Verbalendung hat pronominale Kraft. Man halte nunmehr hierzu den Satz: *Es regnet.* Die 3. Person der Einzahl, in der das Verbum des „unpersönlichen" Satzes erscheint, hat eine nicht vorhandene Form zu vertreten, der die Beziehung auf ein mögliches Subjekt, also die pronominale Endung fehlt. Im Deutschen ist überdies dieser 3. Person das neutrale „es" zugesetzt[2]). Denn im Deutschen muß jeder Verbalform ein ihr zugehöriges Fürwort beigefügt werden, wenn das Subjekt nicht durch ein Vollwort ausgedrückt wird: *ich sehe, du siehst* ... Überdies weicht im Behauptungssatz das Verbum der Anfangsstellung aus. Natürlich hat dies pronominale „es" des „unpersönlichen" Satzes keine Subjektbedeutung. In diesem unpersönlichen „es" ist von den Fürwörtern, die der 3. Person zugehören, das Fürwort gewählt, das die geringste Kraft hat eine tätige Ausstrahlungsstelle zu bezeichnen. Das soll und kann nicht heißen, daß dies „es" bloß ein leerer Sprachschnörkel sei. Dies „es" wirkt etwa so wie beim Substantivum der bestimmte Artikel. Man hat in seiner stark entkernten Bedeutung so etwas wie einen Hinweis, daß da ein Irgendwiesein abläuft, also etwa ein Blitzen erscheint. Aber — und darauf kommt es uns hier allein an — dies „es" bezeichnet nicht einen Träger, der sich irgendwie verhält. Die streng „unpersönlichen Sätze" haben kein Subjekt.

---

1) Die Eigenart dieser Sätze hat mit dem Blick auf das logische Urteil Adolf Reinach festgelegt. Man vergleiche die Bruchstücke einer Abhandlung über die Impersonalien, die aus dem Nachlaß veröffentlicht sind: Gesammelte Schriften, 1921, S. 117 ff. Dort heißt es von den eingliedrigen Sachverhalten: „Ein zweites Glied, an dem der empfundene Inhalt haftete, ist teils zwar an sich vorhanden, aber innerhalb des Urteils nicht miterfaßt, so daß sich die Überzeugung auf es selbst in keiner Weise mitbezieht; teils aber ist ein solches zweites Glied nicht einmal objektiv vorhanden. So läßt sich, wenn ich überzeugt davon bin, daß es dunkel oder still ist, meistens überhaupt nicht angeben, was nun im einzelnen Falle dunkel oder still wäre" (S. 120). Siehe auch S. 92, Anmerkung 2 in dem Aufsatz: „Zur Theorie des negativen Urteils."

2) Ein solcher pronominaler Zusatz findet sich vor allem in germanischen und romanischen Sprachen. Vgl. Karl Brugmanns Abhandlung: „Der Ursprung des Scheinsubjekts 'es' in den germanischen und den romanischen Sprachen", 1917.

Digitized by Google

VI.

Der indogermanische Verbalsatz zielt im Regelfalle auf einen zweigliedrigen Verhalt, nicht auf ein bloßes Sich-regen. Und diesem Regelfall sind die Formen des Verbums angepaßt. Grade die „unpersönlichen" Sätze verdeutlichen, daß das indogermanische Verbum auf den zweigliedrigen Satz hin ausgeformt ist. Daher kann der Betrachter des indogermanischen Verbalsatzes so stark von dem Nebeneinander von Subjektkern und Verbalkern angezogen werden, daß er den Unterschied von eigentlichem Grundgehalt und erweitertem Grundgehalt übersieht, obwohl sich die allgemeine Satzbasis in den indogermanischen Verbalformen ausprägt. So wird man ernstlich hinzuhören haben, wenn besonnene Sprachforscher erklären, daß man viele Spracharten durchprüfen müsse, wenn man die Eigenart des Satzes erfassen wolle. Sie glauben durch solche Erweiterung des sprachlichen Erfahrungsbereichs verhüten zu können, daß man geschichtliche Besonderheiten einer einzigen Sprachart dem Sprechen überhaupt zuweise. Soviel Recht auch diese Erwägung hat, es muß ihr doch immer wieder entgegengesetzt werden, daß das bloße Vergleichen verschiedener Sprachgruppen die Eigenart des Satzes nicht hervortreten läßt. Wir dürfen uns zudem nicht die Tatsache verdunkeln, daß an jedem Satz jeder Sprache gegeben ist, was den Satz zum Satze macht. Überdies bietet jede indogermanische Sprache wertvollen Vergleichsstoff, der nicht die Bauform des zweigliedrigen Verbalsatzes zeigt. Ich meine damit zunächst die „unpersönlichen", also eingliedrigen Verbalsätze. Ich meine außerdem und ganz besonders alle die Sätze, die kein Verbum haben und daher das satzmäßige Sein nicht deutlich darstellen. Prüfen wir nunmehr unsere Ergebnisse an solchen indogermanischen Sätzen, die keine Verbalsätze sind.

Wir beginnen mit dem nominalen Einwortsatz. Ein Beispiel genügt. Man denke sich einen Kranken, der sich den Ausruf: *Durst!* abquält. Dieser Ausruf schwebt zwischen der Behauptung: *Ich habe Durst* und der Forderung: *Stillt mir den Durst!* Das behauptende Setzen hat also den Nachdruck des fordernden Setzens. Als Satzgehalt ist hier nur der Sachkern eines satzmäßigen Grundgehalts hingesetzt. Denn das Wort *Durst* gibt das, was in der Regelform des indogermanischen Satzes der Verbalkern ausdrückt; ein Subjektskern ist nicht herausgearbeitet. Darin liegt: dieses satzmäßige Wort *Durst* steht seiner Bedeutung nach noch vor der Scheidung von Substantivum und Verbum, ja vor der Scheidung der Wortarten überhaupt. Es zeigt zwar die Form des Substantivums, aber nur deshalb weil der deutschen Sprache die Scheidung von Substantivum und Verbum zugehört. Der

Digitized by Google

ganze Satzkern wird also durch ein einziges Wort gefaßt. Und die satzmäßige Seinsweise dieses Gehaltes versinnlicht sich nur im Ton, mit dem der wortmäßig geprägte Satzkern hingestellt ist.

Obwohl sich der Einwortsatz nicht gliedert, zeigt er all das was den Satz zum Satze macht. Er ist also ein echter Satz, dem nichts an seinem satzmäßigen Sein fehlt. Man kann sich sogar am Einwortsatz dieser Art die urtümlichste Form des sprachlichen Darstellens verdeutlichen. Indem man von einer Erscheinung Abstand nimmt, steht sie als ein bewegtes Sein bestimmter Artung da. Und diese wogende Artung wird als Kern einer Behauptung oder Forderung in einem einzigen Lautgebilde versinnlicht. Der urtümliche Satz ist geschaffen. Mit besonderer Absicht habe ich hier den Ausdruck „Lautgebilde" statt des Ausdrucks „Wort" genommen. Denn auf dieser Stufe der Sprache wird das satzmäßige Irgendwiesein durch einen ungegliederten Satzkern dargestellt. Man kann daher noch gar nicht im strengen Sinne von einem „Worte" sprechen. Setzt doch der Begriff „Wort" die Tatsache der Satzgliederung voraus.

Dem Einwortsatz *Durst!* reihen sich gut Sätze der Kindersprache an, die zwar einen zweigliedrigen Verhalt hinstellen, aber noch nicht die Beziehung der Glieder durch ausgeprägte Wortarten angeben. Ich nehme zwei Sätze, die wirklich einmal gesprochen sind: *Pitti wehweh* (= Peter hat Schmerzen). *Hüh bau* (= *Das Pferd da ist hingefallen.* Das Wort *Hüh* geht von dem Anruf *hüh!* aus, das Wort *bau* von dem Rufe *bautz!*). Es ist selbstverständlich, daß diese Sätze durch Sätze der Erwachsenen beeinflußt sind. Doch braucht uns das hier nicht zu kümmern. Wir heben uns vielmehr heraus, daß in diesen Sätzen der Subjektskern und der Prädikatskern rein als Sachkerne ergriffen sind. Das Wort *wehweh* ist weder Substantivum noch Verbum. Es hat keine Endungen, also keinen sprachlichen Ausdruck für satzmäßige Beziehungen. Die Seinsweise dieser Sätze wird nur im Ton versinnlicht. Die Leistung der Satzglieder drückt sich zugleich im Ton und in der Wortstellung aus.

Sehn wir uns zum Schluß eine Gruppe von Sprichwörtern an, deren Sinneseinheit sich im Nebeneinander zweier Nominalformen entfaltet. Gemeint sind Sprichwörter wie: *Träume Schäume. Mitgefangen mitgehangen. Ein Mann ein Wort. Viel Geschrei wenig Wolle.* Ich hebe diese zweigliedrigen Sprichwörter heraus, weil man ihr erstes Glied als Subjekt, mithin ihr zweites Glied als Prädikat gedeutet hat[1]).

1) So Hermann Paul in den „Prinzipien der Sprachgeschichte" (1909, 4. Aufl., § 87, S. 125/126).

Digitized by Google

Doch fällt sofort auf, daß die beiden Glieder dieser Sprichwörter in ihrem Nebeneinander eine Spannung zeigen, die zwischen Subjekt und Prädikat nicht vorhanden ist. Diese Spannung ist neuerdings durch Hermann Ammann genau beschrieben worden. Er sagt: „Was diesen Typus vor allem sichtbar vor der gewöhnlichen Satzform, aber auch vor asyntaktischen Verbindungen wie *Du hier*, *Die Stadt in Flammen* usw. auszeichnet, ist der Aufbau aus zwei grammatisch genau gleichstehenden Elementen oder genau korrespondierenden Gruppen, deren Beziehung nur durch die Folge angedeutet wird. Diese Folge ist daher streng unumkehrbar, und schon daraus folgt, daß es sich nicht um eine einfache Gleichsetzung handeln kann. Vielmehr besagt die Folge *a*, *b* hier: 'Für ein (gesetztes) *a* soll *b* gesetzt werden', '*a*, richtiger *b*': '*Träume*, (sag lieber) *Schäume!*'. 'Aus *a* folgt *b*', '*a*, also *b*': '*Viel Feind*, also *viel Ehr*'. 'Auf *a* muß *b* folgen', '*a*, darum *b*': '*mitgefangen*, darum *mitgehangen*'"[1]). Und er hat dem verdeutlichtend hinzugefügt, daß die ersten Glieder dieser Sprichwörter (die sogenannten Subjekte) „Aussageworte" seien, die ein „Erlebnis oder eine Tatsache" darstellen, und daß sie durch die gleichgearteten zweiten Glieder (die sogenannten Prädikate) „im Sinne der Korrektur oder der Forderung" umschrieben würden.

Nochmals stellen wir fest: die beiden Bedeutungseinheiten, die in diesen Sprichwörtern nebeneinanderstehn, sind durch eine ganz andere Spannung auseinandergehalten als das Grundglied eines Verhalts und das ihm zugehörige Trägerglied. Man vergleiche etwa die Sinneinheit *Träume Schäume* mit Sinneinheiten wie *Träume bedeuten nichts. Diese Seife schäumt gut.* Die beiden Glieder dieser Sprichwörter werden durch eine syntaktische Pause getrennt, die sich zwischen echten Satzgliedern nicht findet. So haben wir denn zu fragen, was mit dieser syntaktischen Pause ausgedrückt wird. Da gilt es zunächst im Griff zu behalten, daß die Ausdrücke *Träume* und *Schäume* nicht Worte, sondern Einwortsätze, also Sätze sind. Zugleich ist deutlich, daß diese Einwortsätze nicht locker verknüpft nebeneinanderstehn, daß sich vielmehr der erste Einwortsatz dem zweiten unterordnet. Das erste Glied dieser Sprichwörter ist also eine Art Nebensatz. Denn den Nebensatz kennzeichnet es, daß er nicht in einer selbständigen Grundsetzung erzeugt wird. Und nun das Entscheidende: das erste Glied hat eine selbständigere Setzung als die Nebensätze, die ein Subjekt oder ein Objekt oder eine

1) Hermann Ammann, „Die menschliche Rede" II. Teil, 1928, S. 115/116. Siehe auch S. 89.

Digitized by Google

adverbiale Bestimmung vertreten. Denn die beiden satzmäßigen Glieder dieser Sprichwörter stehn in dem Spannungsverhältnis von echter Voraussetzung und echter Nachsetzung. Darum sind diese Glieder nicht vertauschbar. Und darum kann man auch ihr Spannungsverhältnis am hypothetischen Gefüge erläutern, also etwa an dem Satze: *Wenn es regnet, wird es naß.* Denn auch der Vordersatz eines hypothetischen Gefüges ist dem Hauptsatze nicht durch eine echte Untersetzung eingeordnet, wie es die Subjektsätze, Objektsätze oder Adverbialsätze sind. Seine Setzung hat vielmehr etwas von der Kraft des selbständigen Satzes. Man darf freilich deshalb noch nicht das Gefüge *Träume Schäume* dem hypothetischen Gefüge gleichordnen. Offenbar hat das Vorderglied des Gebildes *Träume Schäume* noch mehr Selbständigkeit als der eigentliche Bedingungssatz. Denn das Vorderglied der zweigliedrigen Sprichwörter erhält erst dadurch die Unselbständigkeit einer Voraussetzung, daß ihm ein zweites Glied nachgesetzt wird, das denselben Sachverhalt, auf den auch das erste Glied nennend abzielt, von einer anderen Seite erfaßt[1]).

VII.

Der Mensch spricht, weil er von seinen Erlebnissen Abstand nimmt. Das Sprechen vollzieht sich in geistigen Setzungen, die das Erleben in aufnehmbare Gehalte verwandeln. Man spricht, indem man behauptet, fordert und wünscht. Der sprachlichen Setzungsart entspricht die Seinsweise des gesetzten Gehaltes.

In der Natur des sprachlichen Setzens ist es begründet, daß die in ihm erzeugten Gehalte stets auf eine mehr oder minder bewegte Artung hinzielen. In jeder Setzung steht also ein Sein bestimmter Art in bestimmter Weise da. Mit dieser Feststellung ist die Eigenart der allgemeinen Satzbasis angegeben. Wie weit allerdings in einem sprachlichen Gebilde diese allgemeine Satzbasis durch sprachliche Formen oder bloß durch den Ton ausgedrückt wird, das hängt davon ab, wie weit eine Sondersprache sprachliche Formen aus-

1) Der Satz *Träume sind Schäume* spricht den Träumen ein „schaumartiges" Sein zu. Als sprachliches Gebilde deckt er sich nicht genau mit dem Sprichwort *Träume Schäume*, obwohl beide Sätze dieselbe Sache meinen. Übrigens wird durch das Gefüge *Träume — Schäume* die gemeinte Sache besser getroffen. Der Satz *Träume sind Schäume* verschleiert die Spannung, die zwischen den Ausdrücken *Träume* und *Schäume* besteht. Hermann Ammann hat mit Recht gesagt, daß das „*sind*" dieses Satzes gar nicht so ernst gemeint sei (a. a. O., S. 116). Der Satz *Träume sind Schäume* bringt uns eben dem Gefüge *Träume Schäume* um keinen Schritt näher.

Digitized by Google

gebildet hat. Denn das was unter allen Umständen durch wortmäßige Klänge ausgedrückt werden muß, ist nicht die allgemeine Satzbasis, sondern der besondere Sachgehalt des satzmäßigen Seins.

Man wird als Urweise des sprachlichen Setzens anzusprechen haben, wenn eine bewegte Artung durch einen ungegliederten Satzkern dargestellt wird. Der Satz gestaltet hier ein Sein in der Form des Anrufs oder Ausrufs. Die frühste Kindersprache erschöpft sich zum guten Teil in der Freude an solchen Urnennungen, die nur in der Art der Lautbildung auf die Sondersprache bezogen sind, in die sich der kindliche Sprecher hineinlebt. Im Indogermanischen wachsen die „unpersönlichen" Sätze aus dieser Schicht des sprachlichen Erlebens heraus. Auch die echten Befehlssätze des Indogermanischen stehn noch dieser Sprechweise nahe. Denn beim Befehl kommt es nur darauf an, die Art der geforderten Bewegung festzulegen. Ist doch bereits in der Setzungsart des Befehls gegeben, daß er sich an ein Gegenüber richtet.

Auf dieser Urweise des Sprechens baun sich Satzgefüge auf, die einen Sachgehalt durch die Sinneseinheit eines doppelten Anrufs ausdrücken. Die beiden Glieder dieser Gefüge sind in das Spannungsverhältnis von Voraussetzung und nachfolgender Hauptsetzung gebracht. Es wird also nur das zweite Glied durch eine echte Grundsetzung erzeugt, so selbständig auch das erste Glied ist. In das Indogermanische ragen diese Satzgefüge durch zweigliedrige Sprichwörter hinein. Ich erinnere an das Gefüge *Träume Schäume*[1]). Auch das Gefüge Anruf—Befehl wird von hier aus verständlich. Man nehme einen Satz wie: *Du da, komm her!* So zeigt sich, daß die urtümlichen Satzformen durchaus auf allen Sprachstufen lebendig sind. Natürlich passen sie sich den Regelformen der ausgebildeten Sondersprachen an. Daher müssen in deutschen Sätzen wie *Feuer!* und *Träume Schäume* die Satzkerne durch geformte Wortarten ausgedrückt werden, die nicht aus diesen urtümlichen Satzformen herstammen.

Noch einen Schritt weiter und wir kommen zum gegliederten Satze. Wir erreichen damit zugleich die Regelform des Satzes. Denn das sprachliche Vermögen entfaltet erst seine volle Kraft, wenn sich das satzmäßige Irgendwiesein in sich gliedert, wenn also die Doppelbenennung, durch die sich Gefüge wie *Träume Schäume* aufbaun,

1) Es wäre übrigens nachzuprüfen, ob nicht zweigliedrige Sätze der frühen Kindersprache, die aus Subjektskern und Prädikatskern zu bestehn scheinen (*Pitti wehweh*) nicht zum großen Teil solche Gefüge von Doppelbenennungen sind. Man hätte also darauf zu achten, ob in ihnen die für diese Gefüge notwendige syntaktische Pause vorhanden ist.

Digitized by Google

gleichsam in einer einzigen Setzung und zwar in der Setzung des Nachsatzgliedes vollzogen wird. Der Urform des gegliederten Satzes eignet es, daß das satzmäßige Sein als ein Verhalt dasteht, der einem vergegenständlichten Etwas irgendwie zugehört. Den Grundgehalt des Satzes bilden also nunmehr zwei Sachkerne. Man denke an irgendeinen Satz, der ein Subjekt hat. Oder man nehme den reich gegliederten Satz, der Goethes „Wahlverwandtschaften" einleitet: „*Eduard — so nennen wir einen reichen Baron im besten Mannesalter — Eduard hatte in seiner Baumschule die schönste Stunde eines Aprilnachmittags zugebracht, um frisch erhaltene Pfropfreiser auf junge Stämme zu bringen.*" Hier wird davon gesprochen, daß ein Jemand in bestimmter Weise eine bestimmte Zeit zugebracht hatte. Und doch — dieser zweigliedrige Satz ist genau in demselben Sinne Satz wie der eingliedrige Satz. Denn den eigentlichen Satzkern gibt der Sachkern, in dem sich das satzmäßige Sein zu einem Verhalt ausgestaltet. Nur dieser Sachkern wird also ganz unmittelbar von der Grundsetzung getroffen, in der der Satz erzeugt wird. Und der Sachkern, der das sich verhaltende Etwas darstellt, ist erst in dieser Grundsetzung mitgesetzt. Darum kann er auch im Unterschied von dem Sachkern, auf den die Grundsetzung gerichtet ist, durch einen Nebensatz vertreten werden.

Erst auf der Stufe des gegliederten Satzes lassen sich Wort und Satz scharf trennen. Erst da wird also das Wort zu einem sprachlichen Eigengebilde. Denn das Vollwort hat gar keine andere Aufgabe als in seinem Bedeutungskern Satzglieder darzustellen. Auf der Stufe des gegliederten Satzes wird es dann auch möglich, besondere Wortarten auszubilden, die die besondere Leistung der einzelnen Satzglieder ausprägen können. Damit erreichen wir endlich die Regelform des indogermanischen Satzes. Hauptkennzeichen dieses indogermanischen Satzes ist es, daß es ihm in hervorragender Weise gelingt, durch eine eigene Wortart den Satzkern als sachliche Bestimmung der allgemeinen Satzbasis festzulegen.

Nachdem wir so zum indogermanischen Verbum zurückgekehrt sind, können wir haltmachen. Denn unser Weg würde uns nunmehr zu den Möglichkeiten der Satzgliederung und damit zur Seinsweise der Wortarten führen. Wir wollten jedoch nur versuchen, uns die allgemeine Satzbasis herauszuheben. Wir wollten also nur ganz allgemein sehn, was den Satz zum Satze macht.

Digitized by Google

Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino.

Versuch einer Gegenüberstellung[1]).

Von

Edith Stein (Speyer).

---

1. Philosophie als strenge Wissenschaft.

Es ist nicht ganz leicht, wenn man aus der Gedankenwelt Edmund Husserls kommt, einen Weg in die des hl. Thomas zu finden. In der Anknüpfung an Franz Brentano kann man vielleicht eine gewisse Verbindung entdecken. Husserl selbst hat es in seinen Erinnerungen an Brentano geschildert, wie er durch dessen Art philosophische Fragen zu behandeln einst für die Philosophie gewonnen wurde. Brentanos Denk- und Lehrweise sagte ihm, daß Philosophie etwas anderes sein könne als ein schöngeistiges Gerede, daß sie, recht betrieben, den höchsten Anforderungen an wissenschaftliche Strenge, die er als Mathematiker zu stellen gewohnt war, genügen könne. Woher kam aber bei Brentano jene unerbittliche Schärfe der Gedankenführung, die Husserl auf philosophischem Gebiet so neu schien und die ihn gefangennahm, woher jene Kristallklarheit der Begriffsbildung? War sie nicht scholastisches Erbgut? In der strengen Schule

---

1) Der Titel sagt bereits, daß es sich nur um einen ersten Versuch handelt. Das bedingt schon der knappe Raum, der hier zur Verfügung steht. Eine wirkliche Auseinandersetzung würde eine gründliche Darstellung der Phänomenologie in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien und nach allen Teilgebieten und eine ebenso gründliche Darstellung der Philosophie des hl. Thomas erfordern. (Ich sage absichtlich nicht „Thomismus", weil ich mir nicht ein traditionelles Schulsystem, sondern ein aus den Quellen geschöpftes Gesamtbild als Grundlage einer solchen vergleichenden Untersuchung denke.) Dazu ist hier nicht der Ort, und ich wäre auch heute für eine solche Aufgabe noch nicht genügend gerüstet. Aber den Geist des Philosophierens hier und dort in ein paar wesentlichen Linien zu zeichnen, wie sie sich mir auf Grund meiner bisherigen Thomas-Studien aufgedrängt haben — das darf ich wohl jetzt schon versuchen.

Digitized by Google

der traditionellen katholischen Philosophie war Brentano aufgewachsen, ihre Art zu denken hatte seinen Geist geformt und etwas Verwandtes finden wir in der exakten Denkweise Husserls, in der Prägnanz seines Ausdrucks wieder. Es ist in diesem Zusammenhang natürlich an keinerlei überlieferte Lehrinhalte zu denken. Wenn man so landläufig von einer philosophia perennis spricht, meint man gewöhnlich ein geschlossenes Lehrsystem, und das ist als solches der phänomenologischen Art zu philosophieren schon sehr entgegengesetzt. Aber „philosophia perennis" bedeutet doch noch etwas anderes: ich meine den Geist echten Philosophierens, der in jedem wahren Philosophen lebt, d. h. in jedem, den eine innere Notwendigkeit unwiderstehlich treibt, dem λόγος oder der ratio (wie es Thomas übersetzt hat) dieser Welt nachzuspüren. Diesen Geist bringt der geborene Philosoph — als Potenz, thomistisch gesprochen, — mit zur Welt. Die Potenz wird zum Akt geführt, wenn er einem reifen Philosophen, einem „Lehrer", begegnet. So reichen sich die echten Philosophen über alle Grenzen von Raum und Zeit die Hände. So waren Plato und Aristoteles und St. Augustin des hl. Thomas Lehrer — wohl zu beachten: nicht Aristoteles allein, auch Plato und Augustin — und es war ihm gar nicht anders möglich als in beständiger Auseinandersetzung mit ihnen zu philosophieren. In diesem Sinn hatte auch Husserl, bei aller Selbständigkeit seines Vorgehens, seine Lehrer. Einige davon hat er selbst deutlich bezeichnet: in bewußter Auseinandersetzung mit Descartes und Hume z. B. hat er sich seine Methode gebildet; andere haben durch verborgene Kanäle auf ihn eingewirkt, ohne daß es ihm wohl recht zum Bewußtsein kam: zu denen ist auch Thomas zu zählen. — Also in dem einen Punkt ist völlige Übereinstimmung festzustellen: Philosophie als strenge Wissenschaft zu treiben, wie es Husserl genannt hat. Man muß sich ja fast fürchten dieses Wort auszusprechen, weil es, wie so mancher phänomenologische Terminus, das Unglück hatte ein Modeschlagwort zu werden, das Angreifer wie Verteidiger auf ihre Weise mißdeutet haben. Es ist dabei nicht an eine Analogie mit irgendeiner anderen Wissenschaft zu denken. Es bedeutet nur, daß Philosophie keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerei oder auch der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache ist, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft. Bei Husserl wie bei Thomas herrscht die Überzeugung, daß ein λόγος in allem waltet, was ist, und daß es unserer Erkenntnis möglich ist, schrittweise etwas und immer wieder etwas von diesem λόγος aufzudecken, wenn sie nach dem Grundsatz

Digitized by Google

strengster intellektueller Ehrlichkeit vorangeht. Über die Grenzen, die diesem Verfahren in der Aufdeckung des λόγος gesetzt sind, darüber freilich gehen die Auffassungen beider auseinander.

2. Natürliche und übernatürliche Vernunft; Glauben und Wissen.

An der Kraft der ratio haben beide niemals gezweifelt. Als Husserls Großtat wird es gerühmt, daß er die Skepsis in allen ihren modernen Verkleidungen aufspürte und ihr energisch zu Leibe rückte. Aber ratio hat ihm nie etwas anderes bedeutet als natürliche Vernunft, während für Thomas hier die Scheidung in natürliche und übernatürliche Vernunft eintritt. Husserl würde da wohl einwenden, was er unter Vernunft verstehe, liege jenseits des Gegensatzes von „Natürlichem" und „Übernatürlichem". Das seien empirische Unterschiede. Er spreche weder von der Vernunft des Menschen noch von der eines übermenschlichen Wesens, sondern von der Vernunft als solcher, von dem, was — unbeschadet aller empirischen Unterschiede — überall verwirklicht sein müsse, wo von Vernunft sinnvoll die Rede sein solle. Doch transzendentale Kritik in Husserls Sinn war nicht die Sache des hl. Thomas. Er hat sich immer — „naiv", wie Husserl sagt — mit den Realitäten beschäftigt. Aber wenn man annimmt, daß er heute lebte und sich einmal auf diesen Standpunkt stellte — was recht wohl denkbar wäre —, so würde er wohl sagen: gewiß, es ist möglich, manches über das Wesen der Vernunft als solcher — die ratio der ratio — zu sagen, was von den Differenzen der verschiedenen erkennenden Wesen nicht betroffen wird. Aber um die Grenzen unserer Erkenntnis abzustecken, reicht das nicht aus. Wir müssen ja immer mit unseren Erkenntnisorganen arbeiten. Wir können uns davon so wenig frei machen wie über unseren eigenen Schatten hinwegspringen. Wenn es uns vergönnt ist in die Struktur höherer Geister einen Einblick zu gewinnen, so wird uns damit noch nicht zugänglich, was ihnen zugänglich ist. Mit dieser Tatsache hat Thomas immer ruhig gerechnet. Die Phänomenologie geht so vor, als gäbe es für unsere Vernunft prinzipiell keine Grenzen. Gewiß, man gibt zu, ihre Aufgabe sei eine unendliche, die Erkenntnis ein unendlicher Prozeß, aber sie geht geradlinig auf ihr Ziel los, d. i. die volle Wahrheit, die als regulative Idee die Richtung des Weges vorschreibt. Ein anderer Weg zum Ziel kommt vom Standpunkt dieser Philosophie nicht in Betracht. Auch Thomas ist der Ansicht, daß dies der Weg der

Digitized by Google

natürlichen Vernunft sei: ihr Weg ist ein unendlicher und das besagt, daß sie niemals an Ziel kommen, sondern sich ihm nur schrittweise annähern kann. Damit ergibt sich auch der notwendig bruchstückhafte Charakter aller menschlichen Philosophie.

Nun kommt sein großes Aber: Niemals würde er zugeben, daß dies der einzige Weg der Erkenntnis überhaupt sei, daß die Wahrheit nichts anderes sei als eine Idee, die in einem unendlichen Prozeß — also niemals voll — verwirklicht werden müsse. Die volle Wahrheit ist, es gibt eine Erkenntnis, die sie ganz umfaßt, die nicht unendlicher Prozeß, sondern unendliche ruhende Fülle ist; das ist die göttliche Erkenntnis. Sie kann aus ihrer Fülle den andern Geistern mitteilen und teilt ihnen tatsächlich mit, je nach dem Maß ihres Fassungsvermögens. Die Mitteilung kann auf verschiedene Weise geschehen. Die natürliche Erkenntnis ist nur ein Weg. Es sind ihr bestimmte — näher angebbare — Grenzen gezogen. Aber nicht alles, was ihr unzugänglich ist, ist unserm Geist, seiner ursprünglichen Struktur nach, überhaupt unzugänglich. Er ist eine Weile auf der Wanderschaft dieses Lebens begriffen; aber einmal kommt er ans Ziel, ins himmlische Vaterland. Am Ziel umfaßt er alles, was ihm faßbar ist (nicht alle Abgründe der göttlichen Wahrheit, die allein Gott ganz umfaßt), und zwar schaut er dies alles in einer einzigen Intuition. Manches von dem, was er dann schaut, soviel ihm nötig ist, um den Weg zum Ziel nicht zu verfehlen, — wird ihm durch Offenbarung schon während des Erdendaseins mitgeteilt; er faßt es im Glauben, der während der irdischen Pilgerschaft ein zweiter Weg, neben der natürlichen Erkenntnis, ist, um Wissen zu erlangen. Sowohl das, was wir „in via“ erkennen, wie das, was wir „in via“ glauben, erkennen wir am Ziel auf andere Weise. Das mögliche Maß unseres Wissens während der Erdenpilgerschaft ist für uns festgelegt, wir können die Grenzen nicht verrücken. Ebenso ist festgelegt, was durch Erkenntnis, was durch Glauben erreichbar ist. Im allgemeinen ist es so, daß nur das Glaubenssache ist, was prinzipiell unserer irdischen Erkenntnis entzogen ist. Doch ist auch manches durch Offenbarung mitgeteilt, was auf dem Wege der Erkenntnis nur von wenigen oder nicht mit genügender Sicherheit erkannt werden könnte.

Das sind nun Gedankengänge, wie sie aller modernen Philosophie sehr fern liegen. Es ist Husserl freilich nie in den Sinn gekommen, das Recht des Glaubens zu bestreiten. Der Glaube ist nach seiner Auffassung (im Verein mit den andern religiösen Akten, die noch in Betracht kommen mögen — denn er hat auch die Möglichkeit

Digitized by Google

eines visionären Schauens als Quelle religiöser Erfahrung immer offen gelassen) die zuständige Instanz auf religiösem Gebiet wie die Sinne auf dem Gebiet der äußeren Erfahrung. Aber mit dieser Analogie ist auch schon implizite ausgesprochen: er ist zuständige Instanz *für die Religion, nicht für die Philosophie*. Die *Theorie* des Glaubens ist wie die Theorie der sinnlichen Erfahrung nicht Sache dieser speziellen Akte, sondern der rationalen Erkenntnis, die *auf* und *über* diese wie alle andern möglichen Akte reflektieren kann. (Um ein terminologisches Mißverständnis zu verhüten: ich meine unter „rationaler Erkenntnis" hier kein spezielles Verfahren, etwa das logisch-schließende im Gegensatz zum intuitiven, sondern ganz allgemein: Vernunfterkenntnis überhaupt, d. h. nach der vorhin getroffenen Scheidung: *natürliche* Vernunfterkenntnis. Mit dieser Vieldeutigkeit der ratio hatte auch Thomas zu kämpfen.) Wenn der moderne Philosoph aber schon für die Philosophie der Religion durchaus darauf besteht, daß sie als Sache der Vernunft, nicht des Glaubens anzusehen sei, so will es ihm natürlich erst recht nicht in den Sinn, daß in andern philosophischen Disziplinen der Glaube etwas mitzusprechen haben soll. Und was vorhin gesagt wurde, lief ja offenbar darauf hinaus, daß er in den prinzipiellen erkenntnistheoretischen Fragen eine ausschlaggebende Stimme habe. Damit ist ein entscheidender Differenzpunkt getroffen. Es handelt sich bei der Hereinziehung des Glaubens in der Tat nicht um eine spezielle philosophische Frage, sondern um die Absteckung der Grenzen der natürlichen Vernunft und damit zugleich einer Philosophie aus rein natürlicher Vernunft. Daß die Grenzen der Vernunft abgesteckt werden müßten, ehe sie an ihr eigentliches Geschäft herangehen könne, hat ja auch Kant gesagt. Aber ihm wie der ganzen modernen Philosophie war es eine Selbstverständlichkeit, daß es Sache der „autonomen" natürlichen Vernunft selbst sei, ihre eigenen Grenzen abzustecken. Man könnte die Frage aufwerfen, ob sie nicht, um diese Frage lösen zu können, einen archimedischen Punkt außerhalb ihrer selbst haben müsse und wie es ihr möglich sei dahin zu gelangen. Aber man braucht hier nicht darauf einzugehen; denn Thomas hat tatsächlich diese Frage in seinen Schriften niemals behandelt, weil sie, ohne solch kritisches Verfahren, für ihn gelöst *war*. Jenes Verfahren unter Ausschluß des Glaubens ist durchaus begreiflich, wenn man unter Glauben ein Gefühl oder sonst etwas „Irrationales" versteht. Hätte er für Thomas das bedeutet, dann hätte auch er ihn in philosophischen Fragen nicht mitreden lassen. Denn Sache der ratio (in dem weiten Sinn, der natürliche und übernatürliche Vernunft umfaßt) ist die

Digitized by Google

Philosophie auch für ihn. Aber, aus dem, was zuvor gesagt wurde, geht hervor, daß Glaube für ihn durchaus nichts Irrationales ist, d. h. etwas, was mit Wahrheit und Falschheit nichts zu tun hätte. Im Gegenteil: er ist ein Weg zur Wahrheit, und zwar einmal ein Weg zu Wahrheiten, die uns sonst verschlossen wären, und zweitens der sicherste Weg zur Wahrheit, denn eine größere Gewißheit als die des Glaubens gibt es nicht, ja noch mehr: es gibt für den Menschen in statu viae keine Erkenntnis von gleicher Gewißheit, wie sie dem Glauben eigen ist, obgleich es eine uneinsichtige Gewißheit ist. Damit gewinnt der Glaube für die Philosophie eine doppelte Bedeutung. Philosophie will Wahrheit in möglichst weitem Umfang und von möglichst großer Gewißheit. Wenn der Glaube Wahrheiten erschließt, die auf anderm Wege nicht zu erreichen sind, so kann die Philosophie auf diese Glaubenswahrheiten nicht verzichten, ohne einmal ihren universellen Wahrheitsanspruch preiszugeben und ferner ohne sich der Gefahr auszusetzen, daß sich auch in den Erkenntnisbestand, der ihr bleibt, Falschheit einschleicht, weil bei dem organischen Zusammenhang aller Wahrheit jeder Teilbestand in ein falsches Licht geraten kann, wenn die Verbindung mit dem Ganzen abgeschnitten wird. So ergibt sich eine materiale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben.

Sodann: wenn dem Glauben die höchste Gewißheit eigen ist, die der Menschengeist erreichen kann, und wenn die Philosophie den Anspruch erhebt, die höchste erreichbare Gewißheit zu geben, so muß sie sich die Gewißheit des Glaubens zu eigen machen. Das geschieht, indem sie einmal die Glaubenswahrheiten in sich aufnimmt, ferner, indem sie alle andern Wahrheiten an diesen Wahrheiten als dem letzten Kriterium mißt. Somit ergibt sich auch eine formale Abhängigkeit der Philosophie vom Glauben.

Man wird bemerken, daß in diesen Ausführungen der Name der Philosophie selbst eine doppelte Bedeutung hatte. Sie wird betroffen von der Scheidung der Vernunft in natürliche und übernatürliche. Man könnte geradezu von natürlicher und übernatürlicher Philosophie sprechen, wie es ja auch üblich ist, die Theologie in natürliche und übernatürliche einzuteilen. Es gibt einen Bestand an Wahrheiten, der der natürlichen Vernunft zugänglich ist. Ihre Grenzen abzustecken, dazu reicht sie schon nicht mehr allein aus, sondern es muß hier die übernatürliche Vernunft hinzukommen (in welcher Weise beide ineinanderzugreifen haben, das wäre noch näher zu erörtern), ferner ist es deren Aufgabe, die einzelnen Wahrheiten, die durch natürliche Vernunft gewonnen werden, nachzuprüfen. Abgesehen von

Digitized by Google

dieser methodischen Leistung der übernatürlichen Vernunft, die im wesentlichen die Bedeutung hat, die natürliche Vernunft vor Irrtum zu bewahren, hat sie die Wahrheiten der natürlichen Vernunft material zu ergänzen: ein rationales Verständnis der Welt, d. h. eine Metaphysik — und darauf geht doch letztlich, geheim oder offen, die Intention aller Philosophie — kann nur durch natürliche und übernatürliche Vernunft gemeinsam gewonnen werden. (Daraus, daß man das Verständnis für diese Tatsache verloren hatte, erklärt sich der abstruse Charakter aller neuzeitlichen Metaphysik und, ganz konsequent, die Metaphysikscheu so vieler moderner Denker.) Die philosophische Auswertung der Glaubenswahrheiten ist wiederum Aufgabe der natürlichen Vernunft, freilich wieder unter der methodischen Leitung der übernatürlichen. Diese braucht man sich nicht als ein beständiges, explizites Messen und Vergleichen zu denken. Die vom Glauben erleuchtete natürliche Vernunft geht in der Regel von selbst Wege, die mit der übernatürlichen Wahrheit im Einklang sind, und nur in Zweifelsfällen ist aktuelle Prüfung nötig.

Ich muß hier einschalten, daß in den Schriften des hl. Thomas kaum etwas von dem zu finden ist, was soeben über das Verhältnis von Glauben und Vernunft gesagt wurde. Das alles war für ihn selbstverständlicher Ausgangspunkt. Was ich davon auszuführen wagte, beruht auf nachträglicher Reflexion auf sein tatsächliches Verfahren, wie sie heute zur Verständigung mit den Modernen notwendig ist.

Dem „kritisch" eingestellten Philosophen der Gegenwart wird sich hier die Frage aufdrängen: wenn der Glaube letztes Kriterium aller andern Wahrheit ist, was ist Kriterium für ihn selbst, was verbürgt mir die Echtheit der Glaubensgewißheit? Im Sinne des hl. Thomas sagt man darauf wohl am besten: der Glaube verbürgt sich selbst. Man könnte auch sagen: Gott, der uns die Offenbarung gibt, bürgt uns für ihre Wahrheit. Doch das wäre nur die andere Seite derselben Sache. Denn wollte man es als getrennte Tatbestände nehmen, so käme man, da wir ja des Gottes, den uns die Offenbarung kennen lehrt und der uns persönlich nahe ist, im Glauben gewiß werden, zu einem circulus vitiosus. Der Rekurs auf die Gottesbeweise würde auch nicht helfen; es gibt freilich Wege für den Verstand, von den Geschöpfen aufsteigend die Existenz Gottes zu demonstrieren und auch — wenn auch nur negativ und analogisch — ein gewisses Bild des göttlichen Wesens zu gewinnen; aber da sich diese „praeambula fidei" natürlicher Erkenntnis bedienen, ist durch sie auch nur die Gewißheit der natürlichen Erkenntnis und nicht die eigentümliche Gewißheit

Digitized by Google

des Glaubens zu gewinnen. Man kann nur darauf hinweisen, daß für den Gläubigen die Glaubenswahrheiten eine solche Gewißheit haben, daß alle andere Gewißheit dadurch relativiert wird, und daß er nicht anders kann als jede vermeintliche Erkenntnis preisgeben, die zum Glauben im Widerspruch steht. Die spezifische Glaubensgewißheit ist ein Geschenk der Gnade. Verstand und Wille haben die theoretischen und praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Zu den theoretischen Konsequenzen gehört der Aufbau einer Philosophie aus dem Glauben.

3. Kritische und dogmatische Philosophie.

Es leuchtet ein, daß die Grundhaltung eines Philosophen, der von solchem Ausgangspunkt herkommt, eine gänzlich andere sein muß als die des neuzeitlichen Philosophen, der den Glauben ausschaltet und mit der natürlichen Erkenntnis allein auskommen will. Der Philosoph, der auf dem Boden des Glaubens steht, *hat* von vornherein die absolute Gewißheit, die man braucht, um ein tragfähiges Gebäude zu errichten; die andern müssen nach einem solchen Ausgangspunkt erst suchen, und so ist es ganz selbstverständlich, daß in der modernen Philosophie die Erkenntniskritik die Grunddisziplin werden mußte, und daß die Hauptanstrengungen der großen Philosophen ihr gelten mußten. So ist es auch Husserl ergangen. Von Spezialfragen ausgehend, wurde er genötigt Schritt um Schritt zurückzugehen und sich um die Sicherung einer absolut zuverlässigen Methode zu bemühen. Diese Methode suchte alles auszuschalten, was Fehlerquelle sein konnte: die Irrtümer fehlerhafter Schlußweisen, indem sie auf alle Ergebnisse mittelbaren Denkens verzichtete und nur von unmittelbar evidenten Sachverhalten Gebrauch machen wollte; den Trug der Sinne, indem sie die natürliche Erfahrung unterband und sich als Methode reiner Wesensforschung etablierte; den methodischen Zweifel Descartes weiterdenkend, die Vernunftkritik Kants von ihren unkritischen Bestandteilen befreiend, kam Husserl dahin, die Sphäre des transzendental gereinigten Bewußtseins als Forschungsgebiet seiner „prima philosophia" abzustecken. Doch auch dabei konnte nicht stillgestanden werden. Es zeigten sich Transzendenzen selbst in dieser Sphäre, und die Bemühungen der letzten Jahre waren darauf gerichtet, innerhalb dieses Gebiets einen Bereich echter Immanenz herauszugrenzen, d. h. eine Erkenntnis, die mit ihrem Gegenstand absolut eins und darum gegen jeden Zweifel gesichert wäre. Es ist wohl schon klar, daß vom Standpunkt des hl. Thomas aus dieses Ziel nicht als erreichbar angesehen werden

Digitized by Google

kann. Das Erkenntnisideal, wie es soeben gekennzeichnet wurde, ist realisiert in der Erkenntnis Gottes: für ihn ist Sein und Erkennen eins, aber für uns fallen sie auseinander.

Indessen braucht man nicht zu meinen, daß von Thomas aus gesehen das kritische Verfahren wertlos wäre. Keineswegs. Es kann von da aus anerkannt werden, daß durch dieses Verfahren eine Sonderung und Ordnung der Erkenntnismittel und — wenn man mit so radikaler Strenge in der Anwendung vorgeht, wie Husserl selbst es getan hat — eine methodische Sauberkeit möglich geworden ist, wie man sie vielleicht niemals vorher gekannt hat. Für eine Erkenntnislehre im Sinne einer solchen Ordnung und Sichtung der Erkenntnismittel wäre auch in der Philosophie des hl. Thomas Raum. Aber sie war für ihn cura posterior und durfte es sein. In der ruhigen Gewißheit, daß uns eine Reihe von legitimen Erkenntnismitteln zur Verfügung stehen, durfte er von ihnen allen unbedenklich Gebrauch machen, um einen möglichst großen Schatz philosophischer Erkenntnis heimzutragen. Es kam ihm auf das Was an, nicht auf das Wie. Die Phänomenologie nennt das: „dogmatisches" Vorgehen. Jeder Weg war diesem synthetischen Geist willkommen, wenn er nur zur Wahrheit führte. Er durfte es der sachlichen Ordnung der Probleme überlassen, die Erkenntnisfragen an ihrem Ort zur Sprache zu bringen. Er selbst mußte tun, was für seine Zeit Bedürfnis war. Eine Fülle bisher unbekannten Wissensgutes war diesem Zeitalter zugetragen worden. Die Gemüter waren erregt von der Frage: dürfen wir uns etwas davon und was dürfen wir uns zu eigen machen? Um der Sache der Wahrheit und dem Seelenfrieden der Menschen zu dienen, gab es nur einen Weg: den ganzen Wissensbestand der Zeit zu sammeln und zu prüfen. Thomas durfte sich nicht bei einer von seinem Standpunkt und für seine Zwecke entbehrlichen Vorarbeit aufhalten, sonst hätte er seine Aufgabe nicht lösen können. Er trug zusammen, was Lehre der Kirche, der Hl. Schrift und der Väter war, aber auch, was ältere und neuere Philosophen lehrten. Er ordnete, verglich und prüfte. Auch zu dieser Prüfung verwandte er alle Mittel, die dafür tauglich waren: die formalen, logischen Prinzipien, sachliche Einsicht, das Messen an der Glaubenswahrheit. Bei flüchtiger Durchsicht seiner Schriften mag es scheinen, als wäre auch das Urteil menschlicher Autoritäten ein wichtiges Kriterium. Aber das ist nur Schein. Gewiß fiel es bei ihm immer schwer ins Gewicht, wenn Aristoteles, der Philosoph, wie er ihn schlechtweg nannte, oder wenn Augustin sich für etwas einsetzte. Er war stets überzeugt, daß in dem, was sie sagten, ein Wahrheitskern stecken müsse. Und so war

Digitized by Google

es ihm auch ein bedeutsames argumentum ad hominem andern gegenüber, das er nicht verschmähte: sie als Zeugen anzuführen. Aber nie hat er etwas, was seiner eigenen Einsicht zugänglich war, auf bloße menschliche Autorität hin angenommen. In solcher sammelnden, sichtenden, ordnenden Arbeit erwuchs das, was man das System des hl. Thomas nennt. Der Wissensbestand seiner Zeit organisierte sich in seinem Geist. Er hat kein „System der Philosophie" geschrieben, und das System, das hinter seinen Schriften steht, ist bis heute nicht geschrieben. Aber wer seine Schriften studiert, der findet darin auf mehr Fragen, als er vielleicht selbst zu stellen fähig ist, eine klare und bestimmte Antwort. Und was mehr ist als das: das Organon, das er in sich trug und das es ihm möglich machte, eine Unzahl von Fragen mit einem festen und ruhigen: respondeo dicendum abzuschließen, es geht in den „Schüler" dieses Meisters ein und macht ihn fähig, Fragen, die Thomas sich nicht stellte, und die evtl. in seiner Zeit gar nicht gestellt werden konnten, in seinem Geist zu beantworten. Das ist wohl auch der Grund, warum man heute wieder nach seinen Schriften greift. Es ist eine Zeit, die sich mit methodischen Erwägungen nicht mehr zufrieden gibt. Die Menschen sind haltlos und suchen nach einem Halt. Sie wollen greifbare, inhaltliche Wahrheit, die sich im Leben bewährt, sie wollen eine „Lebensphilosophie". Das finden sie bei Thomas. Von dem freilich, was heute unter diesem Namen bekannt ist, ist seine Philosophie himmelweit entfernt. Dithyrambischen Schwung wird man bei ihm vergeblich suchen. Da ist nichts als nüchtern und begrifflich-abstrakt gefaßte Wahrheit. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint sie vielfach als rein theoretische „Haarspalterei", mit der man gar nichts „anfangen" kann. Selbst bei ernsthaftem Studium merkt man nicht leicht, daß man praktisch etwas gewonnen hat. Aber wer längere Zeit mit diesem klaren und scharfen, stillen und besonnenen Geist in seiner Welt lebt, dem wird es immer öfter begegnen, daß er in schwierigen theoretischen Fragen oder praktischen Situationen, denen er früher hilflos gegenübergestanden hätte, leicht und sicher die richtige Entscheidung findet; und wenn er sich dann — selbst überrascht — hinterher besinnt, wie es möglich wurde, so entdeckt er, daß Thomas mit irgendeiner seiner „Haarspaltereien" die Grundlage dafür geschaffen hat. Natürlich ahnte er selbst bei der Behandlung dieser oder jener Frage nicht, wozu sie einmal „gut sein" könnte, und kümmerte sich nicht darum. Er folgte immer nur dem Gesetz der Wahrheit. Ihre Früchte trägt sie von selbst.

Digitized by Google

4. Theozentrische und egozentrische Philosophie.

Aus der verschiedenen Zielstellung und der verschiedenen Auffassung vom Grunde der Gewißheit mußte sich eine völlig verschiedene Orientierung der gesamten Philosophie ergeben. Daß zur Idee der Wahrheit objektives Bestehen, unabhängig von dem jeweils Forschenden und Erkennenden, gehört, davon gingen beide aus. Aber bei der Frage nach der ersten Wahrheit und damit nach der ersten Philosophie trennen sich die Wege. Die erste Wahrheit, das Prinzip und Kriterium aller Wahrheit, ist Gott selbst — das ist, wenn man es so nennen will, für Thomas das erste philosophische Axiom. Alle Wahrheit, deren wir habhaft werden können, geht von Gott aus. Daraus ergibt sich die Aufgabe der ersten Philosophie: sie muß Gott zum Gegenstand haben. Sie muß die Gottesidee entwickeln und den Modus seines Seins und Erkennens. Sodann ist das Verhältnis festzustellen, in dem alles andere, was ist, seiner Essenz und Existenz nach, zu Gott steht, und die Erkenntnis anderer erkennender Wesen zur göttlichen Erkenntnis. Für all diese Fragen ist alles heranzuziehen, was wir darüber wissen können, nicht nur das, was der natürlichen Erkenntnis, sondern auch das, was der Offenbarung zu entnehmen ist. Im Zusammenhang der geschöpflichen Erkenntnis sind die Wege zu erörtern, auf denen Wesen von unserer seelischen Struktur zur Erkenntnis Gottes, zur Erkenntnis ihrer selbst und zur Erkenntnis anderer Geschöpfe gelangen können. So ergibt sich die Erkenntnislehre, die von den Modernen an den Anfang gestellt wird, um alles andere zu „rechtfertigen", als Teil einer allgemeinen Seinslehre. Im Grunde reduzieren sich so alle Fragen auf Seinsfragen und alle philosophischen Disziplinen werden Teile einer großen Ontologie oder Metaphysik. Denn jedem Wesen ist das, was es ist, und die Art seines Seins, Essenz und Existenz, von Gott mitgeteilt; seiner Essenz und Existenz entsprechend aber auch Maß und Art seines Erkennens und Strebens, die für es erreichbare Wahrheit und Vollkommenheit [1]). So sind Logik, Erkenntnislehre, Ethik ihrem materialen Gehalt nach in der Ontologie enthalten, wenn man sie auch in anderer Form, normativ gewendet, als eigene Disziplinen aufbauen kann. Es ist leicht zu ersehen, wo in diesem Organon der Ort für Husserls „transzendentale Phänomenologie", seine eigenste Schöpfung,

1) Der Durchblick, wie er hier gegeben wurde, folgt im wesentlichen dem Gedankengang der „Quaestiones Disputatae de Veritate". (Sie sollen in deutscher Bearbeitung — „Untersuchungen über die Wahrheit" — in diesem Jahr bei Herder erscheinen.)

Digitized by Google

ist. Sie ist diese allgemeine Ontologie mit radikaler Vorzeichenänderung (in Husserls eigener Ausdrucksweise), wie sie dem verschiedenen Standort entspricht. Für die transzendentale Betrachtung ist die Frage: wie baut sich für ein Bewußtsein, das ich in Immanenz erforschen kann, die Welt auf: die innere und die äußere Welt, die natürliche und die geistige, die wertfreie und die Güterwelt, schließlich und letztlich auch die von religiösem Sinn durchwaltete, die Gotteswelt. Husserl hat in unermüdlicher Arbeit die Methode ausgefeilt, die es ihm und seinen Schülern ermöglichte, diesen „konstitutiven" Problemen nachzugehen, zu zeigen, wie die geistige Aktivität des Subjekts, an einem puren Empfindungsmaterial sich betätigend, in mannigfachen Akten und Aktgefügen seine „Welt" aufbaut. Jene Ontologie, die jedem geistigen Wesen seine spezifische Aktivität zuweist, hat für diese konstitutiven Untersuchungen wohl Raum. Aber ihre „grundlegende" Bedeutung kann sie nicht zugeben. Der Weg der transzendentalen Phänomenologie hat dahin geführt, das Subjekt als Ausgangs- und Mittelpunkt der philosophischen Forschung zu setzen. Alles andere ist subjektbezogen. Die Welt, die sich in Akten des Subjekts aufbaut, bleibt immer eine Welt für das Subjekt. Es konnte auf diesem Wege nicht gelingen — wie dem Begründer der Phänomenologie gerade aus dem Kreise seiner Schüler immer wieder entgegengehalten wurde — aus der Sphäre der Immanenz jene Objektivität zurückzugewinnen, von der er doch ausgegangen war und die es zu sichern galt: eine von aller Subjektrelativität freie Wahrheit und Wirklichkeit. Bei der Umdeutung, die das Ergebnis der transzendentalen Untersuchung war, die Existenz mit Sich-ausweisen für ein Bewußtsein gleichsetzte, wird der wahrheitsuchende Intellekt sich niemals beruhigen. Und sie steht — vor allem dadurch, daß sie Gott selbst relativiert — im Widerspruch zum Glauben. So ist dies wohl der schärfste Gegensatz zwischen transzendentaler Phänomenologie und katholischer Philosophie: hier theozentrische, dort egozentrische Orientierung.

Tatsächlich haben sich gegen diesen Punkt, gegen den vielbesprochenen „Idealismus" Husserls, in den Jahren nach dem Erscheinen seiner „Ideen", in denen er zuerst ausgesprochen war, die Hauptangriffe gerichtet. Immer wieder ist gerade diese Frage im Gespräch mit eifrigen Schülern erörtert worden, ohne daß es zu einem Ergebnis kam: die Gedankengänge, die für Husserl ausschlaggebend waren, erwiesen sich in solchen Gesprächen zumeist als unwirksam, den Gegner zu überzeugen, und selbst wenn sich einer im Augenblick überwunden erklärte, pflegte er über kurz oder lang mit

Digitized by Google

seinen alten Einwänden oder auch mit neuen zurückzukehren. So sah sich Husserl dazu gedrängt, in den letzten Jahren alle Kraft aufzubieten, um die Analysen, die ihn zu diesem Ergebnis führten, zu vertiefen und zu verschärfen und eine zwingende Form der Darstellung zu finden, die für andere die Zusammenhänge in so leuchtender Klarheit erscheinen ließe, wie er selbst sie zu sehen meint. So hat in dieser Frage der Weg der Phänomenologie sich immer weiter von der Linie der mittelalterlichen Philosophie entfernt.

5. Ontologie und Metaphysik.

Es war vorhin die Rede von Ontologie oder Metaphysik. Die Phänomenologen pflegen beides terminologisch zu trennen. Das, was Husserl als formale und materiale Ontologie bezeichnet, jene Disziplinen, die für alles positiv-wissenschaftliche Verfahren vorausgesetzt sind — die reine Logik, die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft usw. — wollte er als Wesenswissenschaften begründet haben, die von empirischen Feststellungen keinen Gebrauch machen. Die Metaphysik im traditionellen Sinn dagegen scheint im Gegensatz dazu wesentlich Wissenschaft von dieser Welt zu sein. Tatsächlich ist bei Thomas diese Unterscheidung von Wesen und Faktum, Eidetik und Empirie methodisch nicht in der prinzipiellen Schärfe durchgeführt, wie es die Phänomenologie verlangt. Es wurde vorhin schon einmal hervorgehoben, daß es sich für ihn darum handelte, ein möglichst umfassendes Bild dieser Welt zu gewinnen (diese Welt ist dabei in Husserls Sinn als die faktisch bestehende im Gegensatz zu irgendwelchen möglichen Welten gemeint, nicht als irdische im Gegensatz zur überirdischen). Für den Philosophen des Mittelalters war ja die Philosophie niemals eine rein theoretische Angelegenheit, auch wenn er, wie Thomas es tat, als reiner Theoretiker vorging, sondern Weltverständnis wurde gesucht als Grundlage für ein richtiges, praktisches Verhalten in der Welt. Es war dies nicht das einzige, nicht einmal das höchste Motiv des Philosophierens (es ist übrigens ein Motiv, das auch bei Husserl immer eine Rolle gespielt hat), — denn das Recht der reinen Theorie wurde durchaus anerkannt: im Erkennen der Wahrheit erfüllt ja der Intellekt den Sinn seines Daseins und erreicht die größtmögliche Gottebenbildlichkeit und Glückseligkeit — aber doch ein wichtiges. Für dieses praktische, aber auch für das theoretische Ziel einer möglichst umfassenden Weltkenntnis war es nötig, empirisches und eidetisches Wissen zu verwenden. Was der Glaube zum Weltbild beisteuert, ist ja vorwiegend

Digitized by Google

Tatsachenwissen, wenn auch ein Wissen von anderer Valenz als das aus sinnlicher Erfahrung. Der Unterschied war indessen dem mittelalterlichen Philosophen durchaus geläufig. Er spricht von dem, was den Dingen „an sich", ihrer „Essenz" nach zukommt — wesenhaft, wie die Phänomenologen sagen — und dem, was ihnen „akzidentell" zukommt, vermöge der Konstellation, in die sie durch den faktischen Verlauf des Geschehens hineingeraten sind. Das Hauptgewicht legt er auf die essentiellen Wahrheiten. Was den Dingen ihrem Wesen nach zukommt, das ist ja sozusagen das Grundgerüst der Welt. Und was ihnen akzidentell zustößt, ist als Möglichkeit in ihrem Wesen vorgezeichnet. In diesem Sinn hat ja auch Husserl das Faktische in seine Wesensbetrachtungen mit hineingezogen. So besteht eine weitgehend gemeinsame Einstellung zwischen den phänomenologischen Untersuchungen und den scholastischen — man ist oft erstaunt, wie weit die Übereinstimmung in der Methode der Einzelanalysen geht — und das haben die Gegner der Phänomenologie ganz richtig herausgefunden, als sie die Methode der Wesensanalyse, wie sie in den „Logischen Untersuchungen" geübt wurde, als Erneuerung der Scholastik empfanden und bezeichneten. Auf der andern Seite bleibt bestehen, daß es Thomas darauf ankam, das Wesen dieser Welt und aller Dinge dieser Welt herauszustellen, daß also die Daseinsthesis, wie Husserl zu sagen pflegt, immer erhalten blieb. Um ein Spiel mit freien Möglichkeiten war es ihm nicht zu tun. Wenn er von der Erkenntnis der Engel, von der Erkenntnis des ersten Menschen, von der Erkenntnis der Seele nach dem Tode usw. spricht, so haben diese Ausführungen nicht bloß den Sinn, mögliche Erkenntnistypen neben den erfahrungsgemäß bekannten der faktischen menschlichen Erkenntnis zu stellen und damit die Variationsbreite der Erkenntnis als solcher zu gewinnen — diese Bedeutung hat man den scholastischen Untersuchungen im Kreis der Phänomenologen eingeräumt, und weil man sich mit solchen Möglichkeitsproblemen mit Vorliebe beschäftigte, hatte man von hier aus einen Zugang zur Gedankenwelt des Mittelalters, während die andern Richtungen der modernen Philosophie gar nichts damit anzufangen wußten — sondern es sind Wirklichkeitsaussagen. Es liegt der doppelte Sinn in diesen Ausführungen und es wäre wohl möglich, ihm gesondert nachzugehen und das, was in den Schriften des hl. Thomas an „Ontologie" und an „Metaphysik" enthalten ist, getrennt zusammenzufassen und zu entfalten. Andererseits müßte zusammengestellt werden, was in den Schriften Husserls und seiner Schüler bereits zur Erfüllung seiner Forderung einer formalen Ontologie und einer Reihe von materialen

Digitized by Google

Ontologien vorliegt. Dann würde sich ergeben, wie weit eine Übereinstimmung vorhanden ist. Solange man nur im allgemeinen vom „Wesen" gegenüber dem Faktum und vom „An sich" gegenüber dem Akzidentellen spricht, ist keine eigentliche Gegenüberstellung möglich, weil diese allgemeinen Ausdrücke kaum etwas anderes sind als kurze Bezeichnungen für eine Fülle schwierigster ontologischer Probleme.

6. Die Frage der „Intuition". Phänomenologische und scholastische Methode.

In diesem Zusammenhang würde man auch auf die Frage stoßen, die Fernstehende vielleicht für eine Gegenüberstellung von Thomas und Husserl als die wichtigste ansehen würden, die Frage nach der vielbesprochenen Intuition oder Wesensschau. Das ist ja für Materialisten und Positivisten, für Kantianer wie für Neuscholastiker wohl der größte Stein des Anstoßes in der Phänomenologie gewesen. Es ist sehr begreiflich, daß man bei oberflächlicher Betrachtung zu dem Eindruck kam: phänomenologische und scholastische Methode sind grundverschieden; hier logische Bearbeitung und Auswertung sinnlicher Erfahrung (wenn wir uns auf das Gebiet natürlicher Erkenntnis beschränken), dort ein angeblich unmittelbares Erschauen ewiger Wahrheiten, wie es nach scholastischer Auffassung den seligen Geistern, ja, im strengen Sinn der „Unmittelbarkeit" genommen, Gott allein vorbehalten ist. Aber es muß doch gesagt werden, daß man es sich mit beiden Forschungswegen zu leicht gemacht hat, wenn man die Sache damit abgetan glaubte. Zunächst hat man sich an den Ausdrücken „Intuition" und „Erschauen" gestoßen. Sie sind ja in der Tat historisch belastet, und es war ganz natürlich, daß jemand, der in der mystischen Literatur bewandert war, sich darunter so etwas wie eine intellektuelle Vision vorstellte, ein Vorwegnehmen der visio beatifica: solche Visionen sind ein Gnadenvorzug auserwählter Seelen, in der Regel solcher, die durch einen hohen Grad der Heiligkeit und ein streng ascetisches Leben dafür bereit sind, aber ohne daß die höchste Heiligkeit und die strengste Ascese einen Anspruch auf solche Begnadung verleihen oder gar sie herbeiführen könnten: sie sind ein völlig freies Geschenk der liberalitas Dei. Und nun klang es so, als ob weltliche Philosophen, ohne Ansehen der persönlichen Qualität, den Anspruch erhöben, solche Erleuchtungen nach ihrem Belieben am Schreibtisch herbeikommandieren zu können. Das mußte natürlich befremden und Ablehnung hervorrufen. Bei ungläubigen, modernen Philosophen andererseits, denen jene mystischen Erfahrungen nichts

Digitized by Google

weiter waren als krankhafte seelische Zustände ohne irgendwelche Erkenntnisbedeutung, konnte die phänomenologische Intuition, wenn sie in diesem Sinn aufgefaßt wurde, nur auf ein spöttisches Lächeln rechnen. Aber wer das Wort so deutete, der wußte die lebendige Interpretation nicht zu nützen, die in Husserls praktischem methodischen Vorgehen lag. Wer seine Schriften mit wirklichem Sach-Verständnis, nicht mit einem leeren Wortverständnis, las, noch mehr, wer im Gespräch seinen Weg mitgehen durfte, dem mußte es ja deutlich werden, daß der Phänomenologe sich nicht an den Schreibtisch setzt und auf mystische Erleuchtungen wartet, sondern daß es sich um eine mühevolle intellektuelle Erarbeitung der „Einsichten" handelt. Die phänomenologische Methode ist ein Verfahren schärfster, in die Tiefe dringender Analyse eines gegebenen Materials. Es ließen sich zunächst im Groben drei Punkte herausheben, in denen hinter scheinbarer Gegensätzlichkeit vollkommene Übereinstimmung zwischen scholastischem und phänomenologischem Verfahren aufzudecken ist: 1. Alle Erkenntnis beginnt mit den Sinnen. Das ist der Grundsatz, den Thomas für die menschliche Erkenntnis aufgestellt hat, und es ist wohl der meistzitierte Satz aus der gesamten scholastischen Philosophie. Es scheint, als ob Husserl dem widerspräche, wenn er betont, daß es zu einer Wesenseinsicht keiner Erfahrungsgrundlage bedürfe. Aber diese Feststellung ist doch nicht in dem Sinne gemeint, als könne der Phänomenologe ohne alles sinnliche Material auskommen. Sie sollen nur sagen, daß der Philosoph, wenn er etwa über die Natur des materiellen Dinges philosophiert, zu einer Analyse keiner aktuellen Erfahrung eines materiellen Dinges bedarf; daß er dort, wo er sich einer aktuellen Warnehmung oder einer Erinnerung an ein faktisch wahrgenommenes Ding bedient, von der Realitätssetzung, die in Wahrnehmung und Erinnerung liegt, keinen Gebrauch macht, daß es ihm nicht auf d i e s tatsächlich existierende Ding ankommt, sondern daß nur irgendeine klare Anschauung eines materiellen Dinges als Ausgangsmaterial vorhanden sein muß; eine klare Phantasie-Anschauung könne evtl. bessere Dienste leisten als eine verschwommene aktuelle Wahrnehmung. Aber welcher Art auch die Anschauung sein mag, deren man sich bedient, jede schließt sinnliches Material in sich, so daß jener Satz keineswegs aufgehoben ist. Andererseits lag es Thomas durchaus fern, eine bestimmte Art sinnlicher Anschauung, etwa aktuelle äußere Wahrnehmung, als Unterlage für jegliche Erkenntnis in Anspruch zu nehmen. — 2. Thomas sagt: alle natürliche menschliche Erkenntnis wird durch intellektuelle Bearbeitung sinnlichen Materials gewonnen. In dieser weiten Verfassung widerspricht

Digitized by Google

Husserls Verfahren auch diesem Satz nicht. Aber vielleicht liegt in der besonderen Art der Bearbeitung ein Gegensatz? Nach phänomenologischer Auffassung wird philosophische Einsicht nicht durch Induktion gewonnen. Es ist, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, nicht die Aufgabe des Philosophen, eine Reihe von materiellen Dingen zu beobachten und zu vergleichen und die gemeinsamen Eigenschaften herauszuheben, wenn er das „Wesen" des materiellen Dinges feststellen will. Durch solche Vergleichung und „Abstraktion" gelangt man nicht zum Wesen; andererseits ist keine Mehrheit nötig, es genügt evtl. eine einzige exemplarische Anschauung, um daran die ganz anders geartete „Abstraktion" zu vollziehen, die in Wahrheit der Zugang zum Wesen ist. Diese Abstraktion ist ein „Absehen" von dem, was dem Ding bloß „zufällig" zukommt, d. h. was auch anders sein könnte, ohne daß das Ding aufhörte ein materielles Ding zu sein; und positiv eine Einstellung des Blicks auf das, was dem materiellen Ding als solchem zukommt, was zur ratio des materiellen Dinges (wie Thomas gern sagt) oder zu seiner Idee gehört. Es ist dem Aquinaten niemals eingefallen, die Möglichkeit eines solchen Verfahrens zu leugnen, und er hat es selbst überall geübt, wo es galt, „rationes" (in dem eben festgelegten Sinn) aufzudecken. Das ist — nach seinem Sprachgebrauch — Arbeit des intellectus dividens et componens; dividere ist Analysieren, und die abstraktive Scheidung von wesentlichen und zufälligen Momenten ist ein solches Analysieren. Man darf nur die scholastischen Termini nicht in zu engem Sinne nehmen; es hieße die Methodik des hl. Thomas in unzulässiger Weise versimpeln, wenn man das dividere et componere auf Induktions- und Deduktionsschlüsse im Sinne der empirischen Naturwissenschaft und der traditionellen Syllogismusformen festlegen wollte. Auf der andern Seite ist durch Husserls Betonung des intuitiven Charakters der Wesenserkenntnis nicht jede Denkleistung überhaupt ausgeschaltet; es ist nicht ein einfaches „Hinsehen" gemeint, sondern es ist nur der Gegensatz zum logischen Schlußverfahren damit bezeichnet; es handelt sich nicht um ein Ableiten von Sätzen auseinander, sondern um ein Eindringen in die Gegenstände und gegenständlichen Zusammenhänge, die Substrat von Sätzen sein können. Wenn Thomas es als die eigentliche Aufgabe des Intellekts bezeichnet hat: intus legere — im Innern der Dinge zu lesen, so kann das der Phänomenologe als eine treffende Umschreibung dessen gelten lassen, was er unter Intuition versteht. So dürften beide darin einverstanden sein, daß die Wesensschau nicht im Gegensatz zum Denken steht, wenn man das „Denken" nur

Digitized by Google

in der nötigen Weite faßt, und daß sie Verstandesleistung ist, wenn man wiederum „Verstand" (intellectus) im rechten Sinn nimmt und sich nicht jenes Zerrbild darunter denkt, das der Rationalismus bzw. seine Gegner aus dem Verstand gemacht haben. — So glaube ich, daß auch in dem 3. Punkt, der Frage nach dem aktiven oder passiven Charakter der Intuition, eine Übereinstimmung festzustellen ist. Wenn Thomas in dem analysierenden Verfahren, das vom Ausgangsmaterial zum Wesen vorzudringen sucht, Betätigung des intellectus agens, echte Verstandesaktion sieht, so hat doch das „intus legere", die Verstandeseinsicht, auf die alle Verstandesbewegung letztlich abzielt, den Charakter des Empfangens. Die Phänomenologie hat dies passive Element besonders hervorgehoben, weil es den Gegensatz ihrer Forschungsweise, die sich von der objektiven ratio leiten läßt, zu jenen modernen, philosophischen Richtungen bezeichnet, für die Denken ein „Konstruieren", die Erkenntnis eine „Schöpfung" des forschenden Verstandes bedeutet. In der Abwehr aller subjektiven Willkür finden sich Phänomenologie und Scholastik wieder zusammen, ebenso in der Überzeugung, daß jenes Einsehen, das ein passives Empfangen ist, die eigentlichste Leistung des Verstandes ist und alle Aktion nur Vorbereitung darauf.

Mit dieser ersten Feststellung eines Sinnes von Intuition, auf den man sich einigen könnte, ist aber noch nicht entschieden, ob Thomas das, was die Phänomenologie unter Intuition versteht, überhaupt und ob er es als eine dem menschlichen Intellekt in statu viae erreichbare Form der Erkenntnis zugeben könnte. Um darüber zur Klarheit zu kommen, wollen wir die Frage der „Unmittelbarkeit" der Einsicht ins Auge fassen. Von „Unmittelbarkeit" kann in sehr verschiedenem Sinn gesprochen werden. Es kann einmal heißen, daß die Einsicht ohne weiteres zu erreichen ist, daß sie keine Vorarbeit verlangt, daß man sich ihr nicht schrittweise zu nähern braucht. Solche Unmittelbarkeit schrieb Thomas dem intellectus principiorum zu, der Einsicht in die Grundwahrheiten, die er als eine natürliche Ausrüstung des Menschengeistes betrachtete. Sie werden aus nichts anderem abgeleitet, sondern sind das, woraus alles andere abgeleitet und woran alle abgeleitete Wahrheit zu messen ist. Wenn er sie als „angeboren" bezeichnet, so will er damit natürlich nicht sagen, daß der Mensch sie von Beginn seines Daseins an aktuell erkenne; aber er ist im Besitz dieser Erkenntnis — habituell, wie in scholastischer Terminologie diese Art des Vorhandenseins genannt wird — und sobald der Verstand in Aktion tritt, vollzieht er seine Akte kraft der Gewißheit dieser Wahrheiten, und es besteht jederzeit

Digitized by Google

die Möglichkeit den Blick darauf zu richten und sie aktuell einzusehen. Im Gegensatz zu dieser unmittelbaren Einsichtigkeit steht die mittelbare Einsichtigkeit erschlossener Wahrheiten, die doch auch eingesehen, nicht blind gewußt sind, wenn wir sie aus einsichtigen Prämissen in lebendigem Vollzug des Folgerungszusammenhangs ableiten. Der Vorzug der unmittelbaren Erkenntnis ist, daß sie irrtumsfrei und unverlierbar ist; bei der Ableitung kann ein Fehlgreifen und damit ein Irrtum vorkommen. — Die Unmittelbarkeit der Prinzipien besagt nicht, daß sie das zeitlich Erste seien, was aktuell erkannt würde. Wenn man das behaupten wollte, kämen wir mit dem Grundsatz des Anfangens der Erkenntnis von den Sinnen in Konflikt. Das Erste, was erkannt wird, sind sinnenfällige Dinge. Aber wenn sinnliche Erfahrung für die Erkenntnis der Prinzipien zeitlich vorausgesetzt ist, so zieht diese doch keineswegs ihr Recht aus sinnlicher Erfahrung. Sachlich sind die Prinzipien die erste Wahrheit. D. h. von dem, was der menschlichen Erkenntnis natürlicherweise erreichbar ist, sind sie das Erste. Absolut genommen ist Gott selbst die Erste Wahrheit. Die Prinzipien und das „Licht" des Verstandes, d. h. die Erkenntniskraft, die uns verliehen ist, um von den Prinzipien aus weiterzukommen, sind das, was uns die Erste Wahrheit von sich selbst mitgegeben hat, das „Bild" der Ewigen Wahrheit, das wir in uns tragen.

Nach der Art, wie Husserl das charakterisiert, was er Wesenswahrheiten nennt, nimmt er für sie die unmittelbare Einsichtigkeit in Anspruch, die Thomas für die Prinzipien zugesteht. Denn nach der Auffassung der Phänomenologie müssen diese Wahrheiten direkt eingesehen, nicht aus andern abgeleitet werden; und sie schreibt ihnen Unaufhebbarkeit, jedenfalls Unaufhebbarkeit durch Erfahrung zu, und nennt sie darum a priori. Es wäre also zu prüfen, ob all das, was von phänomenologischer Seite als Wesenswahrheit bezeichnet wird, wirklich den Charakter von Prinzipien hat.

Traditionell hat man ja unter den Prinzipien nur die wenigen überlieferten formal-logischen Prinzipien verstanden. Das wird der Phänomenologe als zu eng gefaßt bezeichnen. Zur Ableitung von Wahrheiten gehören ja nicht nur Grundsätze, nach denen, sondern auch Grundsätze, aus denen die andern hergeleitet werden müssen: neben den logischen Prinzipien inhaltliche (in einem bestimmten Sinn).

Der Unterschied ist am deutlichsten auf dem Gebiet der Mathematik, wo neben den Ableitungsprinzipien die Axiome stehen, aus denen die Lehrsätze hergeleitet werden. Es ist freilich eine umstrittene Frage, die wir hier nicht zum Austrag bringen können, ob die Axiome der Mathematik einsichtige Sätze und ob sie an sich vor den Lehr-

Digitized by Google

sätzen ausgezeichnet und sozusagen zu Axiomen prädestiniert sind, so daß eine Umordnung des Ableitungszusammenhangs unmöglich wäre. Es wäre ferner noch zu untersuchen, ob und wie weit andere Gegenstandsgebiete einen axiomatischen Ausbau zulassen. Jedenfalls ist es phänomenologische Ansicht, daß wir es in der Philosophie mit einer offenen Vielheit von „Axiomen" zu tun haben, so daß sie niemals zu einer Axiomatik werden kann. Unbestreitbar scheint, 1. daß es hier den Unterschied von unmittelbar einsichtigen und abgeleiteten Wahrheiten gibt; 2. daß sich unter den unmittelbar einsichtigen inhaltlich bestimmte finden; 3. daß die Einsichtigkeit dieser inhaltlich bestimmten Sätze intellektuelle Einsichtigkeit, nicht sinnliche Evidenz ist, daß also auch ihr Inhalt nicht, mindestens nicht restlos, aus sinnlicher Erfahrung abgeleitet werden kann. — Vom Standpunkt des hl. Thomas kann das Erste natürlich ohne weiteres zugegeben werden. Zum Zweiten wäre zu sagen, daß es wohl inhaltliche Wahrheiten von einsichtigem Charakter gibt — diejenigen, die auseinanderlegen, was zur Washeit eines Dinges gehört; und an die denkt der Phänomenologe vornehmlich wenn er von Wesenswahrheiten spricht — aber sie sind nicht „unmittelbar" einsichtig in dem eben festgestellten Sinn; d. h. sie sind der menschlichen Erkenntnis in statu viae nicht ohne weiteres zugänglich, sondern müssen erarbeitet werden. Daß dieses Erarbeiten nicht als Induktion aufgefaßt werden müsse, war bereits zugestanden und damit implicite, daß die erarbeiteten Wahrheiten ihr Recht nicht der Erfahrung verdanken, so daß man sie in diesem Sinn a priori nennen darf. Die gleiche Unmittelbarkeit wie dem intellectus principiorum hat Thomas dem Menschengeist nur noch in einem Punkte eingeräumt: die allgemeine Erkenntnis des Guten (im Gegensatz zu dem, was im einzelnen Fall gut und erstrebenswert ist) betrachtet er auch als eine natürliche Ausrüstung unseres Geistes, als unfehlbar und unverlierbar, als Apriori der praktischen Erkenntnis, wie es die logischen Prinzipien für die theoretische Erkenntnis sind.

Als unmittelbar, aber nicht mit dem Charakter einsichtiger Notwendigkeit ausgestattet wie die Prinzipien galt ihm sodann die Erfahrung der eigenen Existenz. Auch sie besitzen wir „ohne weiteres", ohne sie aus anderm abzuleiten oder zu erarbeiten; doch müssen wir für sie — ebenso wie für die Erkenntnis der Prinzipien — sagen, daß sie nicht das zeitliche Erste ist, was aktuell vollzogen wird; die ursprüngliche Aktrichtung ist die auf äußere Gegenstände, und nur reflektierend gewinnen wir Erkenntnis der Akte selbst und unserer eigenen Existenz.

Digitized by Google

Dieser Erfahrung der eigenen Existenz kommt nun Unmittelbarkeit noch in einem andern Sinn zu. Unmittelbar erkennen kann heißen: ohne Mittel erkennen; d. h. hier nicht ohne vorausgehende Erkenntnisarbeit, sondern ohne ein in der aktuellen Erkenntnis selbst funktionierendes Mittel. Solcher Mittel kommen dreierlei in Betracht: 1. das Licht des Verstandes, kraft dessen wir erkennen; 2. Formen oder Spezies, mittels deren der Verstand die Dinge (d. h. nicht bloß materielle Dinge, sondern „res", Realitäten überhaupt) erkennt; 3. Erfahrungsobjekte, durch die wir andere Erfahrungsobjekte erkennen, wie z. B. Spiegelbilder und reale Wirkungen jeglicher Art, die zu ihren Ursachen hinführen. — Das erste Mittel ist für jede menschliche Erkenntnis erforderlich, aber eines Mittels der zweiten und dritten Art bedarf es zur Erkenntnis der eigenen Existenz nicht; d. h. ich erkenne mein Dasein nicht durch Spezies, wenn auch in einem gewissen Sinn das Vorhandensein von Spezies vorausgesetzt ist, weil — wie gesagt — die eigene Existenz nicht das Erste ist, was ich erkenne, und weil die zeitlich erste menschliche Erkenntnis, die äußerer Dinge, eine Erkenntnis durch Spezies ist. Die Erkenntnis dessen, was die Seele ist, d. h. zunächst die Seele als solche, ihrer eigenen Natur nach, ist zwar auch keine Erkenntnis durch Spezies, aber eine Erkenntnis aus den Spezies; d. h. aus der Natur der Spezies, die in der Erfahrung äußerer Dinge in Funktion sind und die er reflektierend selbst zum Gegenstand macht, erkennt der Menschengeist seine eigene Natur; diese Erkenntnis ist also eine reflektierte und mittelbare. Reflektiert und mittelbar, wenn auch in etwas anderer Weise, ist auch die Erkenntnis der individuellen Beschaffenheiten der eigenen Seele.

Eine mittelbare Erkenntnis im Sinne einer Erkenntnis durch Spezies ist, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis der äußeren Welt. Dabei ist zu scheiden zwischen der sinnlichen Erfahrung, die mittels einer sinnlichen Spezies, eines „Bildes", das Sinnenfällige von außen, seinen Akzidenzien nach, erkennt, und der Verstandeserkenntnis, die in das Innere des realen Dinges, in sein Wesen eindringt. Die Verstandesform, die species intelligibilis, durch die dieses „intus legere" ermöglicht wird, aus dem sinnlichen Material zu erarbeiten, ist die Aufgabe des intellectus agens. (Wenn es unsere Absicht wäre, zu einer Verständigung über die Struktur der dinglichen Wahrnehmung und der rationalen Naturerkenntnis zu kommen, so müßten wir näher erörtern, was unter der sinnlichen und geistigen Spezies zu verstehen ist. Aber vorläufig gilt es nur, den mannigfachen Sinn von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit festzustellen.) Die Erkenntnis des Wesens der realen Dinge also ist mittelbar im Sinne der Vermittlung durch

Digitized by Google

Spezies. Die Erkenntnis der Spezies selbst ist nicht wiederum eine Erkenntnis durch Spezies. Sie ist aber mittelbar im ersten Sinn (des Erarbeitens); der Menschengeist in statu viae ist ja nicht ursprünglich im Besitz der Spezies, wie es die Engel sind. (Für diese, wie für Gott und alle seligen Geister, gibt es jene erste Mittelbarkeit nicht; sie brauchen kein schrittweises Erobern der Erkenntnis, ihnen ist alles „ohne weiteres" zugänglich. Aber im zweiten Sinn ist auch die Erkenntnis der Engel und Seligen eine mittelbare d. h. eine Erkenntnis mittels des ihnen verliehenen Lichts und — in gewissem Sinn — auch durch Formen. Unmittelbarkeit in jedem Sinn ist nur der göttlichen Erkenntnis eigen.) Die Erkenntnis der Spezies selbst ist ferner eine reflektive.

Als dritter Bereich der menschlichen Erkenntnis neben der äußeren und der inneren Welt kommt die Erkenntnis Gottes, seiner Existenz und seines Wesens, in Betracht. Sie ist — wenn wir uns auf die natürliche Erkenntnis beschränken — nicht nur mittelbar im Sinne des Erarbeitens, auch nicht nur im Sinne der Erkenntnis durch Spezies, sondern sie ist vermittelt durch die Erkenntnis der andern Realitäten, der Geschöpfe. Der Mensch erkennt natürlicherweise die Existenz Gottes nur aus seinen Wirkungen. Eine eigentliche positive Erkenntnis des göttlichen Wesens gibt es für die natürliche menschliche Erkenntnis überhaupt nicht. Nur negativ ist es, wiederum auf dem Wege der Vermittlung durch die Geschöpfe, möglich, die Wesensattribute Gottes zu bestimmen. Die positive Erkenntnis des göttlichen Wesens, wie sie Gott selbst in der visio beatifica verleiht, ist unmittelbar im Gegensatz zu dieser vermittelten Erkenntnis wie auch zu jener Mittelbarkeit des Erarbeitens; in gewisser Weise auch gegenüber der Erkenntnis durch Spezies, denn das göttliche Wesen wird nicht wie die Geschöpfe durch besondere Spezies erkannt, es ist selbst Gegenstand und Form der visio beatifica. Aber es ist nicht so unmittelbar, wie Gott selbst sich schaut. Gott ist das Licht und teilt von diesem Licht den Seligen mit und in seinem Licht schauen sie das Licht, aber in verschiedenem Maß und Grad, dem Maß des Mitgeteilten entsprechend. Nur Gott selbst ist die Erkenntnis, in der darum Erkenntnis und Gegenstand völlig zusammenfallen.

An diesem Maßstab gemessen ist natürlich jede menschliche Erkenntnis mittelbar bald in der einen bald in der andern Bedeutung des Wortes. Aber auch an die Unmittelbarkeit, die der Erkenntnis der Seligen eigen ist — daß sie ohne schrittweise Tätigkeit in ihrem Besitz sind oder in ihren Besitz gelangen — rührt die menschliche Erkenntnis nur mit den Prinzipien. Der großen Zahl der Wesens-

Digitized by Google

erkenntnisse kommt sie nicht zu. Und noch in einem andern Punkt bleiben sie hinter dem Schauen der Seligen zurück. Sie sind kein Schauen „von Angesicht zu Angesicht". Die Seligen erkennen das Wesen der Dinge, indem sie in Gott ihre Urbilder, die Ideen, schauen. Es ist kein Zweifel darüber möglich, daß diese erschauten Ideen die Ideen der wirklichen Dinge sind. Bei uns besteht eine Diskrepanz zwischen der Spezies der Dinge, die der intellectus agens erarbeitet, und dem Wesen des Dinges, wie es in sich ist. Einmal ist in dem Urteil, das eine Spezies als Spezies *dieses* Dinges setzt, ein Fehlgreifen möglich. (Diesem Fehlgreifen des urteilenden Verstandes entgeht die Phänomenologie, indem sie auf die Anwendung der Wesenswahrheiten auf die Wirklichkeit verzichtet und die Wesensaussagen auf den Bereich der Spezies selbst beschränkt, sie nur als „noematische", nicht als ontologische, faßt.) Sodann umfaßt das Schauen der Seligen in einer einfachen Anschauung, uno intuitu, das ganze Wesen. Für die menschliche Erkenntnis fällt Wesens*anschauung* und Wesens*aussage* oder -urteil auseinander. Die Wesensanschauung ist zwar auf das *ganze* Wesen gerichtet, aber dieser *Intention* entspricht nur eine teilweise *Erfüllung*. Die Wesensaussagen legen auseinander, was in der einfachen Anschauung enthalten ist, und bringen bald diesen bald jenen Zug explicite zur Abhebung; damit wird für die Teilbestände — und dadurch auch für das Ganze — eine höhere Klarheitsstufe erreicht, aber es tritt damit an Stelle der schlichten Anschauung ein zergliedernder Prozeß und niemals ist das Ganze in erfüllender Anschauung gegenwärtig. — So bleibt als Sinn der Unmittelbarkeit, die den Wesenswahrheiten zuzustehen ist, nur übrig: 1. der Gegensatz zu jener Mittelbarkeit, die im Erkennen von Realitäten durch ihre Wirkungen vorliegt; 2. die Anschaulichkeit oder Einsichtigkeit gegenüber einem „leeren" Denken oder Wissen.

Ich habe diese Frage der Unmittelbarkeit im Vergleich zu den andern Punkten verhältnismäßig eingehend behandelt, weil sie besonders umstritten ist. Zu Ende geführt ist auch sie mit dem Gesagten nicht. Aber es dürfte klar geworden sein, daß die Frage des Verhältnisses von scholastischer und phänomenologischer Methode nicht mit ein paar Schlagworten abzutun ist. Man darf die Mühe nicht scheuen beiderseits den „subtilen" Einzelanalysen nachzugehen, um hier und dort zu einem wirklichen Verständnis zu gelangen, wie es doch erste Vorbedingung für die Erkenntnis der wechselseitigen Beziehungen ist. Wie ich eingangs sagte, war es mir hier nur darum zu tun, einige Punkte von prinzipieller Bedeutung hervorzuheben, die einen Einblick in den Geist des Philosophierens bei dem mittelalterlichen und dem

Digitized by Google

modernen Denker geben mögen. Ich möchte zusammenfassend sagen: beide betrachten es als Aufgabe der Philosophie, ein möglichst universales und möglichst fest begründetes Weltverständnis zu gewinnen. Den „absoluten" Ausgangspunkt sucht Husserl in der Immanenz des Bewußtseins, für Thomas ist es der Glaube. Die Phänomenologie will sich als Wesenswissenschaft etablieren und zeigen, wie sich für ein Bewußtsein dank seinen geistigen Funktionen eine Welt und evtl. verschiedene mögliche Welten aufbauen können; „unsere" Welt würde in diesem Zusammenhang als eine solche Möglichkeit verständlich; ihre faktische Beschaffenheit zu erforschen, das überläßt sie den positiven Wissenschaften, deren sachliche und methodische Voraussetzungen in jenen Möglichkeitsuntersuchungen der Philosophie erörtert werden. Für Thomas handelte es sich nicht um mögliche Welten, sondern um ein möglichst vollkommenes Bild dieser Welt; als Fundament des Verständnisses mußten jene Wesensuntersuchungen mit einbezogen werden, aber es mußten die Tatsachen hinzugenommen werden, die natürliche Erfahrung und Glaube uns erschließen. Der einheitgebende Ausgangspunkt, von dem aus sich die gesamte philosophische Problematik erschließt und auf den sie immer wieder zurückweist, ist für Husserl das transzendental gereinigte Bewußtsein, für Thomas Gott und sein Verhältnis zu den Geschöpfen.

Digitized by Google

Farben.

Ein Kapitel aus der Realontologie[1]).

Von

Hedwig Conrad-Martius (Bergzabern).

§ 251.

Wir hatten in den letzten Paragraphen von der Sphäre objektiver Selbsttranszendenz gesprochen, die mit der Setzung von Licht eo ipso mitgegeben ist. Das Leuchtende ist durch sich selbst Lichtquelle. Indem etwas in sich „licht" wird, verbreitet es Licht. Wir sagten (§ 243) daß es sich dabei um die Aktualität des aus der normalen Selbstumgrenzung und Immanenz des leibumschlossenen Daseins hervorgebrochenen „Lebens" handelt, das sich frei verströmen muß, soweit die „Kraft" dieser inneren Selbsttranszendenz reicht. „Leben" bedeutet hier die das leibumschlossene, mit sich selber beladene Dasein als solches „bewirkende" und „erhaltende" innere Potenz. Wir haben mit diesem Ausdruck eine allgemeine realontologische Kategorie vor uns, die in der äußeren Natur selbstverständlich nur die Erfüllung finden kann, die eben durch diese äußerlich Leib und Dasein setzende Sphäre bestimmt ist[2]). In jedem

1) Der vorausgehende Teil der 'Realontologie' (§§ 1—250) erschien im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. VI.

2) Soweit und sofern die „tote" Natur durch „tote" Kräfte regiert wird und in diesem Sinne nur noch als ein gewissermaßen äußerlich bewahrtes, provisorisches und Ersatzdasein des „wahren" angesehen werden kann, nimmt auch das in ihr auftretende Licht an diesem provisorischen und Ersatzcharakter teil; es ist der ontologischen Stellung und kategorialen Art nach auch hier der Ausdruck des zur Selbsttranszendenz hervorbrechenden „Lebens", der faktischen Konstitution nach aber evtl. durch äußere „tote" Kräfte ebenso „nachgeahmt" wie das ganze Dasein der betreffenden Entität. Hieran ist natürlich auch die organische Natur beteiligt, sofern sie mit einem äußerlich materiellen Leib in ihren Gestaltungen notwendig behaftet ist. Soweit dagegen in ihren vegetativen Gestaltungen das wahre Leben anhebt, ist dieses doch als vegetatives ein beschließendes, verborgenes und verbergendes katexochen und kann deshalb

Digitized by Google

Fall gilt es zu sehen, daß in und mit der „Entzündung" jenes innere Konstituens aus seiner Leib- und Dasein-gebenden und sich darin selber beschließenden, bergenden und verbergenden Funktion herausbricht und in solcher Selbstoffenbarung nunmehr in umgekehrter Funktion eben den „Leib" heraussetzt und damit mitoffenbart und schließlich verzehrt, den es zu setzen, zu bewahren und zu beschließen berufen schien. Wo es zu keinem Feuerausbruch, sondern nur zu einem Glühen kommt, da ist die Entzündung (die Verkehrung und Ent-setzung der normalen Funktion) nur gerade groß genug, um zur Heraussetzung und dadurch Offenbarung (Lichtwerdung) des Leibes zu führen, nicht aber zum freien Herausschlagen des Selbst- oder Eigenlebens und damit auch nicht zur wirklichen Verzehrung des Leibes und Aufhebung des ganzen Daseins. Lichtquellen im Feuerstande müssen mit fortschreitender Selbstverzehrung schließlich aufhören, solche zu sein, weil „alles verbrannt" ist[1]); Lichtquellen dagegen im Stande des Glühens bleiben solange in dieser leuchtenden Verfassung, als eben der Erregungs- und Entzündungsstand dauert und kehren dann wieder in ihre normale Selbstbeschließung und Selbstbergung (innere Dunkelheit) zurück.

§ 252.

Soweit also die „Kraft" dieses entzündeten und damit zur heraussetzenden und offenbarenden (statt wie normal beschließenden und verbergenden) Funktion gelangenden „Lebens" reicht, soweit reicht auch die Sphäre der Erleuchtung. Alles, was in den Umkreis dieser offenbarenden und heraussetzenden Sphäre gelangt und soweit es in sie gelangen kann, wird *selbst herausgesetzt* und *offenbar*, rückt in die Ebene der *Phänomenalität*. Da das heraussetzende

---

als solches zur Entzündung wesenhaft nicht gelangen. Im animalischen Leben ist schon eine Art Entzündung möglich, die sich in den Fiebererscheinungen des Leibes und der Einbildungskraft kund tut; letztere aber impliziert doch nur eine Schein- (keine wirkliche) Sphäre der Erleuchtung, was wiederum mit der wesenhaften (als solcher noch subjektiv eingefangenen) Artung des animalischen Lebens zusammenhängt. Erst auf der Stufe des *Geistes* erhebt sich das Leben wiederum zu der, wenn man so sagen darf, „objektiven" Gestaltung, in der die Kategorien der Aufschließung, Hingabe, Heraussetzung, Offenbarwerdung und Erleuchtung Anwendung finden können. Wenn auch hier wegen der wesenhaften Artung des Geistes *als in sich selbst* aufgeschlossenen und aufschließenden Daseins (Geist ist als solcher „*Licht*") alles sozusagen auf eine Stufe höherer Ordnung gehoben ist. Alle diese Verhältnisse werden in einem zweiten Buch ihre explizite Klärung finden.

1) Daß dies allerdings nur für das eigentliche „Naturfeuer" gilt, haben wir früher gesagt. Vgl. § 225 ff.

Digitized by Google

„Leben" in sich selber nichts ist als eben heraussetzendes (offenbarendes, d. h. Licht!) — ebenso wie es in seiner normalen Stellung und Funktion nichts weiter ist als Leib- und Daseingebendes und sich hierin beschließendes und verbergendes —, so ist es klar, daß es an sich selbst nicht „leuchten" kann: es ist ja an ihm nichts vorhanden als diese offenbarende Funktion. Licht qua Licht ist „dunkel" und unoffenbar; aber es erleuchtet (macht offenbar, setzt heraus) alles, was in sein Bereich fällt. Es gibt also eine zweifache „Dunkelheit": die des in sich beschlossenen, nicht aufgeschlossenen, mit sich selbst behafteten und belasteten Daseins und die der hingegebenen und heraussetzenden Seinsfunktion als solcher; das erstere ist unoffenbar (finster), weil es mit und in sich beschlossen ist, die letztere, weil sie nichts weiter ist als Aufschließendes.

§ 253.

Wo liegt die wesenhafte real-ontologische Konstitutionsstelle der Farben? Pures Licht ist farblos! Wir sagten eben, daß Licht qua Licht überhaupt nicht sichtbar ist; in seinem Ausgehen dagegen aus der primären Lichtquelle, resp. aus den sekundären (beleuchteten) Entitäten, auf die es gefallen ist, wird es sichtbar. Denn hier steht es noch nicht oder nicht mehr in seiner nackten Offenbarungsfunktion, sondern als — primär oder sekundär — ausgehendes. Jene paradoxe Sachlage, daß Licht qua Licht unsichtbar ist, daß es hier also gerade als das nicht erscheint, was es ist, kommt ja nur dadurch zustande, daß in seiner für sich gesetzten Offenbarungsfunktion nichts vorhanden ist, was sich darin offenbaren oder was darin offenbart werden könnte. Es ist die vollkommene Simplizität oder Unkompliziertheit der Sachlage, die ein Hervortreten in die Ebene der Phänomenalität — in dem für sich gesetzten Instrument aller Phänomenalität — unmöglich macht. Im Moment seines Heraus- oder Hervorgangs aber aus der primären Lichtquelle oder aus der sekundären Reflexionsstelle ist mit diesem Hervorgehen noch eine Komplizierung oder Dualität gegeben: das in purer Offenbarungsfunktion Stehende ist gerade noch eingebettet in den formalen Vorgang der Herauslösung oder des Heraustretens aus dem in sich selbst ekstatisch aufgebrochenen oder nur beleuchteten „Leib" und kann in und mit dieser seiner formalen Stellung als solches manifest und sichtbar werden. Das Hervortretende ist ja nur es — das Offenbarende — selbst, nur eben noch in formaler Fassung und damit phänomenaler Faßbarkeit. Die das Licht ausmachende Offenbarungsfunktion tritt an ihm selbst, als dem Hervortretenden, „in Kraft" und „beleuchtet"

Digitized by Google

darin gleichsam „sich selber" oder „macht sich selber licht". Das Licht hat noch ein formal gefaßtes Selbst, in dem es als solches zur Selbstoffenbarung gelangt. Das vollends herausgelöste dagegen tritt in eine „nackte Objektivität der Selbstdarbietung" ein, der jeder selbstische und damit manifestationsfähige „Rückhalt" fehlt.

§ 254.

Andererseits — das ist in dem Vorigen implizite enthalten, soll aber zu vollen Klarstellung noch besonders herausgehoben werden — kann Licht auch nicht „früher" licht werden als an der Grenze seines Heraustritts! Denn diese Stelle seines „Heraustritts" ist ja zugleich die Stelle seiner seinsmäßigen Konstitution! Erst hier verkehrt sich die Selbstbeschließung in Selbsthingabe, die Immanenz in Transzendenz, bricht das beschließende Leben zum aufschließenden und offenbarenden heraus. Lichtgegebenheit ist als solche „Oberflächengegebenheit" oder Grenzgegebenheit. Wenn wir sagen, daß ein Körper „durch und durch" glüht oder „durch und durch" licht ist (z. B. verklärt), so ist doch dieses „durch und durch" selbst wieder oberflächenhaft; es ist ein in sich oberflächenhaftes Durch und Durch. Mit der Selbsttranszendenz und Lichtwerdung tritt die betreffende Entität in die phänomenale oder Oberflächendimension! Die hierin gegebene Wendung „heraus" oder „nach außen" schafft oder setzt diese phänomenale Dimension, und nur in und mit derselben ist Lichtwerdung überhaupt möglich. Wir können jetzt zusammenfassend sagen: nur in seiner „Geburtsstätte" (wie selbstverständlich nicht früher, so auch nicht später) vermag das Licht zur Selbstmanifestation zu gelangen.

§ 255.

Wir kommen zurück zu unserer These, daß reines Licht oder Licht als solches farblos ist. Wir können auch sagen: Licht in seinem reinen oder absolut unvermischten und unbelasteten Hervorgang aus der primären oder sekundären Lichtquelle. Als solches enthält es nichts weiter, vermag also auch nichts weiter zu manifestieren und kundzutun als dieses sein hervorgehendes Selbst. Pures Licht steht in purer Selbstverherrlichung und als solches ist es farblos. Wir müssen hier zunächst auf nichts blicken als unbeirrt auf das Phänomen in seiner reinen Wesenhaftigkeit. Was soll auch das reine Licht mehr ausdrücken (phänomenal enthalten und offenbaren) als eben dies, daß es ein Offenbarendes ist? Und wie ist dies anders auszudrücken oder ins objektive Phänomen zu setzen als durch das Leuchten

Digitized by Google

an und für sich, das reine Leuchten, das Leuchten schlechthin? Im Leuchten als solchem liegt der Hervor- und Aufbruch, die Selbsttranszendenz, Hingabe und Offenbarung schlechthin. Hier ist gesetzt der reine Glanz, das reine Strahlen, die anbrechende Klarheit und der hervorgehende „Tag" an sich selbst.

§ 256.

Ebenso läßt sich der Sachverhalt umgekehrt sehen. Farbigkeit enthält ein Mehr über bloße Lichthaftigkeit. Es liegt hier etwas im Phänomen, was in der bloßen Offenbarungsfunktion *als solcher* nicht liegen kann, was komplizierterer Seinswurzeln *im Licht selber* bedarf. Denn das ist ja klar, daß die Farbigkeit ein Lichtphänomen ist und vom Licht unabtrenubar. Sie ist ein *Charakter* der Lichthaftigkeit selber, in ihr kommt eine ganz bestimmte Eigenart des Lichtes so oder so zum Ausdruck. Von hier aus können wir die Sachlage auch anders fassen, ohne uns doch zu widersprechen. Man spricht statt von farblosem Licht gewöhnlich von *weißem* Licht! Licht von nicht ausgesprochener Farbigkeit ist eben „weiß". Weiß bezeichnet hier die Abwesenheit jeden *positiven* Farbcharakters — und nur dies sollte in unserer Aufstellung, daß Licht als solches farblos sei, bedeutet werden. In der jetzigen Formulierung liegt aber zugleich, daß man in einem allgemeinsten Sinne doch wieder von dem Farbcharakter *jeden* Lichtes sprechen kann: in der Farbigkeit bestimmter positiver Art *oder auch* Farblosigkeit („Weißheit") findet ein spezifisches, dem Licht qua Licht wesenhaftes Moment seine nähere Erfüllung. Dieses Moment hat sogar eine so eigentlichste Beziehung zu dem, was Licht an sich selbst ist, daß an dem einen „Ende" der hier möglichen Reihe näherer Bestimmungen — an dem der Farblosigkeit — der Charakter des Lichtes *qua* Lichtes in vollkommener Reinheit und Selbstverherrlichung hervortritt, eine Erfüllung höchster und eigentlichster Art findet. Gerade dieser doppelte Aspekt, den wir mit den scheinbar einander widersprechenden Thesen „Licht als solches oder reines Licht ist farblos" und „Licht hat als solches irgendeinen Farbcharakter" gewonnen haben, verschafft uns jetzt den ersten wirklichen Eingang in das, was eigentlich „Farbigkeit" seiner ontischen Konstitutionsstelle nach ist. Tritt nämlich an dem einen Ende der hier möglichen Reihe näherer Bestimmtheiten (daß diese Reihe durchaus keine ganz gleichsinnig und unkompliziert verlaufende ist, werden wir alsbald sehen), in der Farblosigkeit oder „Weißheit" der Licht-

Digitized by Google

charakter als solcher rein und unvermischt hervor, und liegt hierin gerade das spezifisch Eigentümliche dieser — sozusagen negativen — „Farbigkeit", so muß die ausgesprochene oder positive Farbigkeit — wurzelhaft ontisch — in einer nicht mehr reinen und unvermischten, sondern in sich selbst vermischten oder komplizierten Lichthaftigkeit liegen. Licht kann einen in sich „einfachen", unkomplizierten, gleichsam harmlosen, selbstverständlichen und „naiven" Charakter haben oder einen in sich komplizierten und sozusagen „interessanten". Mit der positiven Farbigkeit tritt das Licht aus seiner einfachen Lichthaftigkeit heraus, als welche es eben „leuchtet" oder „licht" ist und weiter nichts und gewinnt — als Licht — „Charakter".

§ 257.

Die vorigen Kennzeichnungen sind durchaus nicht, wie man denken könnte, rein phänomenalistisch gemeint. Es geht hier nicht darum, Farbigkeit nur eben mit einem sozusagen symbolischen Index zu belegen. Es wurde schon oft darauf hingewiesen, daß sinnliche Phänomene Kundgabephänomene sind, daß es im Sinn und Wesen sinnlicher Gegebenheit liegt, (nicht die „Welt an sich" mit einer eigentümlichen „farbigen und klingenden" Decke zu überziehen, die Wahrheit und Wirklichkeit zu verhüllen und zu verbergen berufen ist, sondern) das ontische „An sich" auf die Ebene der Phänomenalität zu erheben, die ihr zugrunde liegenden ontischen Verhältnisse durch sich selbst kundbar und manifest zu machen. Dies gilt, wie wir sahen, noch in einem ganz speziellen Sinne von der Sphäre der Sichtbarkeit. In dem durch Licht und Farben manifesten „Gesicht" der realen Welt tritt diese unmittelbar und als solche in die Sphäre der Phänomenalität ein, drückt sich mit ihrem „An sich" in derselben unmittelbar aus. Das ist nur möglich, weil sie mit der Lichtgegebenheit schon an und für sich — in der ontischen Ebene — die Wendung zur Selbsttranszendenz und Selbsthingabe, kurz zur Phänomenalität (hier in einer ontischen, noch nicht phänomenalistischen Bedeutung des Wortes) macht und so mit der sinnlichen Kundgabefunktion in der direktesten Weise überkleidet werden kann (vgl. § 214 u. 215). Hier drückt die sinnliche Gegebenheit unmittelbar das aus, was mit ihr bedeutet werden soll; es liegt in ihr! Wenn es sich also um den einfachen oder, wie wir sagten, „harmlosen" Lichtcharakter einerseits, um den komplizierten oder „interessanten" andererseits handelte und hiermit Farblosigkeit resp. positive Farbigkeit gekennzeichnet werden sollte, so ist mit dieser Kennzeichnung ein unmittelbarer

Digitized by Google

Hinweis auf eine darin sich ausdrückende ontische Sachlage gegeben! Da Licht seiner ontischen Stellung nach das sich selber Transzendierende und Hingebende (und hierin eben Offenbarende) als solches ist, so kann in dem positiv farbigen Licht diese zugrunde liegende seinsmäßige Selbsttranszendenz und Selbsthingabe in sich selbst keine einfache, unkomplizierte und ungebrochene mehr sein.

§ 258.

Wir müssen aber noch mehrere entscheidende Schritte tun, um tiefer in die ontisch wesenhafte Stellung der Farben hineinleuchten zu können. Goethe sagt in seiner „Farbenlehre", auf die wir noch mehrfach zurückkommen werden (§ 259): „Es kommen alle Farben, welcher Art sie auch sein mögen, darin mit dem Grauen überein, daß sie dunkler als Weiß und heller als Schwarz erscheinen. Dieses Schattenhafte der Farbe (σκιερόν) ist schon früher angedeutet worden und wird uns immer bedeutender werden." Farbigkeit bedeutet, wie sie auch im Speziellen sein mag, in der Tat eine Verdunklung des Lichts. Oder besser: eine Art „Vermählung" von Licht und Finsternis. Denn es ist von entscheidender Bedeutung, daß es sich — wie es ja klar ist — nicht einfach um eine Verdunklung, um ein Schwächerwerden des Lichtes an und für sich und in sich handelt! Hieraus könnte immer nur die kontinuierliche und gleichsinnige Helligkeitsskala entstehen, niemals die Farbenreihe, bei der ja zudem jede Nuance wieder ihre Helligkeitsskala hat. Nicht in dem Übergang von Licht in Finsternis, sondern in der Komplizierung des Lichtes mit der Finsternis entspringen ontisch-konstitutionell die Farben.

§ 259.

Wenn wir oben darauf hinwiesen, daß Licht von positiver Farbigkeit nicht mehr in reiner seinsmäßiger Selbsttranszendenz und Selbsthingabe gesetzt sein kann, sondern daß diese letztere irgendwie in sich selbst kompliziert und gebrochen sein muß, so können wir jetzt sagen, daß hierbei eine Entgegensetzung, eine „Spannung" eigentümlicher und immer neu zu bestimmender Art im Licht selbst zu ihm selbst vorhanden ist: sein eigner innerer Selbsttranszendenz und Hingabe- (und damit Offenbarungs- und Licht-) Charakter tritt in eine innere Opposition und Spannung, in eine eigentümliche konfliktartige Vermischung mit einem an ihm und in ihm selbst auftretenden Selbstbeschließungs- und Selbstbewahrungs- (und damit Finsternis-) Charakter. Wohl verstanden auch hier wieder: nicht als

Digitized by Google

ob der erste sich in den zweiten abwandelte oder an sich selbst verwandelte — dann könnte ja von Spannung, Konflikt, Komplizierung und Vermählung in eigner innerer Spaltung und Polarität nicht die Rede sein. Hierin aber gerade liegt die ontisch-wesenhafte Wurzel der Farbenentstehung.

§ 260.

Um jetzt eine größere unmittelbare Einsichtigkeit zu gewinnen, müssen wir auf die im Phänomen nicht durchstreichbare und entscheidende Tatsache blicken, daß das sogenannte Farbenspektrum durchaus kein gleichsinnig in einer einzigen sich gleichmäßig abwandelnden Bestimmtheit fortlaufendes Kontinuum ist. Goethe hat auch dies mit intuitiver Vehemenz erfaßt und mit vollem Recht als grundlegendes phänomenales Faktum festgehalten. Vom Rot steigt eine Linie über Orange zum Gelb herunter und steigt in einem entgegengesetzten Sinne vom Blau über Indigo zum Violett auf. Dazwischen liegt Grün als eigentümliche Vermittlungs- und Verbindungsfarbe. In einer schon oberflächlichen phänomenalen Blickrichtung können wir konstatieren, daß die Gelbreihe ein anderes Verhältnis zum Licht hat, resp. in einem andern Sinne dem Licht zugeordnet ist wie die Blaureihe: erstere liegt unmittelbar „am Licht", letztere liegt „an" der Finsternis. Gelb, Orange und Rot tauchen gleichsam „aus" dem Licht auf, Blau, Indigo und Violett „aus" der Finsternis! Man kann nicht sagen, daß in den „Lichtfarben" das Licht eo ipso eine größere Herrschaft habe als in den „Finsternisfarben": stellen wir ein lichtes Blau einem glühenden Rot gegenüber, so ist diese „Herrschaft", dieses Übergewicht des Lichtes über die Finsternis beim Blau entschieden größer. Es handelt sich um ein andersartiges seinsmäßiges Verhältnis zu Licht und Finsternis! Diese spezifische, seinsmäßige Nähe zur Finsternis bleibt auch in dem lichten Blau erhalten und scheidet es vom glühenden Rot, das trotz der an ihm offenbaren Herrschaft des Finsternismomentes eine spezifische Lichtfarbe ist und bleibt.

§ 261.

Mit jener phänomenalen Kennzeichnung, daß die Lichtfarben „am" Licht liegen oder „aus" dem Licht „auftauchen", die Finsternisfarben dagegen „aus" der Finsternis, haben wir schon einen entscheidenden Schritt in das wesenhafte ontische Verhältnis hinein getan. Es handelt sich offenbar 1. um ein Hintergrunds- und Vordergrundsverhältnis. Bei den Lichtfarben ist das Licht der Hintergrund, bei den Finsternisfarben die Finsternis. Es kommt

Digitized by Google

darauf an, ob das Licht von der sich gleichsam darüber lagernden (also als „Vordergrund" wirkenden) Finsternis „bedrängt" und dadurch in seiner ihm eignen Dynamik mehr oder minder „zurückgestaut" oder gleichsam „gebannt" wird oder ob es in die — als Hintergrund wirkende — Finsternis hineingedrängt und gebannt erscheint, diese kraft seiner in der Bannung mehr oder minder frei wirkenden Dynamik mehr oder minder auflockernd oder aufhellend. Hierin sehen wir — und jetzt kommen wir zu dem ontisch-konstitutionellen Quellpunkt der Farbenentstehung! — daß außer dem eigentümlich wechselnden Lageverhältnis zwischen Licht und Finsternis 2. ein anderer Faktor für die Farbenentstehung maßgebend ist: ein das Licht in seiner freien Lichtdynamik bannender oder zurückstauender Faktor. Ohne Bannung des Lichtes keine Farben. Diese Bannung bedeutet wiederum, wie ja klar ist, nicht ein Abnehmen und Schwächerwerden des Lichtes an sich selbst; das würde niemals zur Farbenentstehung, sondern allein zu Helligkeitsunterschieden führen: es bedeutet nur, daß das Licht in seinem „gleichsam ungehemmten und freien Lauf" (in der ungehemmten Aktualität seiner Hingabe — nicht deren Stärke!) — aufgehalten wird und als so aufgehaltenes und zum Stehen gebrachtes entweder hierin als von einer darüber lagernden Finsternis beschattetes erscheint oder als ein von einer darunter liegenden Finsternis, wenn wir so sagen dürfen, unterschattetes!

§ 262.

Wir haben oben Farblosigkeit und Weißheit ununterschieden gelassen; es ist das nicht ganz korrekt. Wir müssen doch, wenn wir phänomenologisch genau sein wollen, die pure phänomenale Lichtgegebenheit und die weiße „Farbe" unterscheiden[1]). Die erstere ist charakterisiert durch die Manifestation des freien, ungehemmten und ungehinderten Lichtzustandes als solchen: die freie und ungehemmte Selbsttranszendenz tritt im Phänomen des reinen Leuchtens oder des reinen Glanzes hervor. Weiß dagegen kann nur auftreten, sofern schon eine Bannung des Lichtes, eine Zurückstauung in sich selbst gegeben ist. Es ist in ihm nicht mehr freies, sondern gebundenes

1) Unsere obige (§ 256) Hinführung wird dadurch nicht angetastet. Das Moment, das wir dort mit der „weißen Farbigkeit" kennzeichnen wollten (weil es sich als solches zu den positiven Farben kompliziert oder „auffüllt"), ist im homogenen, „farblosen" Licht genau so enthalten, ja tritt hier noch reiner — weil „ungebannt"! — hervor. Es ist eben die Lichthaftigkeit als solche!

Digitized by Google

Licht gesetzt! Aber nur schlicht gebundenes oder schlicht gebanntes! Hier ist von einem Finsternisvordergrund, durch das hindurch das so gebannte Licht zu scheinen veranlaßt wird, keine Rede. Am Weiß ist kein Moment von Finsternis. Wir sehen noch einmal, wie die zwei Faktoren auseinandertreten. Schlichte Bannung allein ist wohl unerläßlich notwendig zur Farbensetzung, aber es bringt für sich allein — wohl schon Farbigkeit im ausgesprochenen Sinne im Unterschied zur Farblosigkeit, aber — noch keine positive Farbigkeit hervor. Wenn wir oben sagten, daß das Licht in eine innere oder selbsteigne „Spannung" zu sich selbst treten muß, um Farbigkeit zu erzeugen, so müssen in dieser inneren Spannung und Opposition beide Faktoren dem freien Licht in ihm selbst entgegentreten: es muß sich in ihm selbst ein „bannendes", seinen „freien Lauf" hemmendes und aufhaltendes Moment und ein beschließendes (und hierin beschattendes) Moment konstituieren.

§ 263.

Schlicht gebanntes Licht setzt die weiße Farbe. Kompliziert sich jedoch diese Bannung mit einem Finsternisvordergrund, durch den hindurch nunmehr das so gebannte und in sich gestaute oder zurückgedrängte Licht zu scheinen gezwungen ist, so entstehen — das ist mit schlichter Intuition zu erfassen — die „Lichtfarben". Das hinter einen Finsternisvordergrund zurückgebannte und durch es hindurchscheinende Licht wird gelblich und steigert sich schließlich über Orange zum Rot. Je stärker die Bannung hinter den Finsternisvordergrund und je stärker die damit Maß haltende (sich dagegen zur Wehr setzende) Lichtdynamik wird, um so mehr tritt aus dem Gelb das Rot hervor. Rot ist im eigentlichsten Sinne die Farbe verhaltener Glut; sie ist ein unmittelbarer phänomenaler Ausdruck einer hinter einen Finsternisvordergrund mit „intensiver Gewalt" zurückgestauten, aber sich im gleichen Maß dagegen zur Wehr setzenden Lichtenergie. Ist diese Gewalt der Stauung geringer, so geht das Rot über das Orange zum Gelb hin. Im Gelb liegt noch keine „verhaltene Glut"; noch keine „gewaltsame" Lichtstauung, wohl aber schon eine Konzentration und gleichsam Kumulierung des Lichtes hinter den Finsternisvordergrund.

§ 264.

Es ist um so wichtiger, das Finsternismoment von dem der Bannung zu unterscheiden, als bei den Lichtfarben beide Faktoren eigentümlich zusammenfallen und an dem Phänomen dieser Farben

Digitized by Google

selbst kaum zu unterscheiden wären. Denn hier scheint die Bannung und Stauung selbst den Finsternisvordergrund zu schaffen! Das zusammengedrängte oder in sich hinein gestaute Licht besitzt eben dadurch in sich selbst einen Finsternisvordergrund, gegen den oder durch den hindurch es sich setzt und unmittelbar wesenhaft als farbig erscheint. Denken wir aber an das Weiß, so sehen wir, daß eine schlichte Bannung als solche doch keineswegs genügt, um die Farbigkeit hervorzurufen. Wohl aber könnte man, um diesem eigentümlichen Zusammenfall der zwei Faktoren in den positiven Lichtfarben Rechnung zu tragen, von einer offenen Bannung im Unterschied zu einer geschlossenen sprechen; in der letzteren wird das Licht durch diese Bannung selber in ihm selbst — im inneren Konflikt zu sich selbst — zu einem geschlossenen oder beschlossenen und damit Finsternis setzenden, während beim Weiß die Bannung eine offene, resp. das gebannte Licht in der Offenheit reiner Selbsttranszendenz erhalten bleibt.

§ 265.

Gehen wir jetzt zu den „Finsternisfarben" über. Wir sagten es: sie liegen nicht „am" Licht, sondern an der Finsternis. Das Licht wird hier in einen an ihm und ihm selbst gesetzten Finsternishintergrund hineingebannt oder in ihm zusammengestaut und dieser mehr oder minder gewaltsamen Vermählung mit der Finsternis, gegen die es sich — weil eben nur hineingestaut oder -gebannt — in sich selbst „zur Wehr setzt", also in innerer Gegenbewegung, Opposition oder Spannung zu ihr bleibt, über das Blau zum Indigo und Violett „hinaufverfinstert". Je „gewaltsamer" die Entgegensetzung ist, je intensiver nämlich die sie bewirkende „Bannung", um so größer ist die Finsternisherrschaft, um so mächtiger (gebundener, komplizierter, charaktervoller) wird die Farbe. Je geringer die Bannung ist, je weniger sich also das Licht der Finsternis, in die es hineingedrängt wird, als solches entgegensetzt, um so mehr blaut es auf, um so lichter und freier wird die Farbe! Man beachte dieses eigentümliche Verhältnis, das zunächst analog zu dem bei den Lichtfarben vorhandenen liegt: Bei zunehmender Lichtbannung und infolgedessen zunehmender innerer Gegenbewegung bekommt die Farbe eine immer stärkere Mächtigkeit; aber während die Lichtfarben, weil sie am Licht liegen, immer glutvoller oder feuriger werden, werden die Finsternisfarben immer „finsterer" in sich. Ein umgekehrtes und in sich, wie wir sagten, gleichsam anomales Verhältnis, das dadurch zustande kommt, daß hier nicht das Licht sondern die Finsternis als

Digitized by Google

das primär herrschende, dynamisch zugrunde liegende Prinzip erscheint. Dort hat das Licht in seiner sich der bannenden oder hier speziell andringenden Finsterniskraft erwehrenden Funktion die primäre Herrschaft, hier hat die Finsternis in ihrer das Licht bannenden oder hier, wie wir gleich sehen werden, speziell ansaugenden Kraft die primäre Herrschaft.

§ 266.

Um jedoch in die Polarität der zwei Farbreihen, der Lichtfarben einerseits und der Finsternisfarben andererseits, einen eigentlicheren ontischen Einblick zu bekommen, müssen wir uns das eigentümliche Wechselverhältnis der zwei voneinander nicht abtrennbaren Faktoren, der inneren Selbstbeschließung des Lichtes oder des in ihm gesetzten Finsternismomentes einerseits und des Bannungsmomentes andererseits und ihre verschiedenartige dynamische Beziehung zueinander bei den Lichtfarben einerseits, den Finsternisfarben andererseits noch etwas näher ansehen. Ein Faktor innerer Selbstbeschließung — im Gegensatz zu der im freien Licht als solchem ungehemmten Selbsttranszendenz — setzt eo ipso ein Finsternismoment. Das farbige Licht „spaltet sich" gleichsam in sich selbst (in jedem Moment seiner selbst) in einen solchen Selbstbeschließungs- oder Finsternisfaktor und in die ihm als solchem natürlicherweise eigene Selbsttranszendenz, Offenheit oder Lichthaftigkeit. Dieser Selbstbeschließungsfaktor kann nun aber in doppelter Richtung oder in doppeltem Sinne auf den Selbsttranszendenz- oder Hingabefaktor einwirken: er kann 1. in entgegengesetzter Richtung zum „freien Lauf" des Lichtes wirken, sich also dem eo ipso frei sich hingebenden Licht in seinem Lauf entgegensetzen und es zurückdrängen. Das so zurückgedrängte und gehemmte — in seiner dynamischen Kraft wohl gestaute, aber nicht geschwächte — Licht setzt sich (nunmehr auch in der Richtung seines primären Laufs) dieser Stauung entgegen und erscheint durch den es bannenden und stauenden Finsternisvordergrund hindurch notwendig in den entsprechenden Lichtfarben von Gelb bis Rot. Der Selbstbeschließungsfaktor kann nun aber auch 2. in der Richtung des Lichtlaufes oder der freien Selbsttranszendenz liegen und wirken, das frei hinausstrebende Licht zurückhaltend und gleichsam ansaugend. Dann bleibt die Selbstbeschließung Finsternishintergrund, und das sich gegen die rückwärts bindende Kraft der Selbstbeschließung eo ipso in seinem freien Elan (seinem Selbsttranszendenzfaktor) wehrende Licht strebt

Digitized by Google

in den Finsternisfarben aus seinem in die Finsternis rückwärts hineingestauten Zustand hervor. Beide Male ist es also das Selbstbeschließungsmoment oder der Finsternisfaktor, der in sich selbst und als solcher die Bannung zur Folge hat, nur das eine Mal in einer sich dem normalen Lichtlauf entgegensetzenden und ihn so hinter sich zurückdrängenden „Kraft", das andere Mal in der Weise einer dem normalen Lichtlauf folgenden und ihn zu sich heranholenden oder ansaugenden Kraft. So wird der Finsternisfaktor das eine Mal „zurückstauender Vordergrund", durch den hindurch das Licht in seiner normalen Richtung seinen Lauf nimmt, das andere Mal „ansaugender Hintergrund", der das Licht in seiner normalen Richtung aus sich herausläßt. Wir können auch hier wieder — und jetzt in einem eigentlichen ontischen Sinne — sagen, daß da, wo das Licht in seiner eignen „Richtung" oder in seinem eignen normalen Verlauf zur Selbstbeschließung oder Finsternissetzung gelangt und infolgedessen das mit dieser Zurückstauung farbig gewordene Licht nur gleichsam noch sekundär aus der nunmehr ihm zugrunde liegenden Finsternis hervorkommt, die Finsternisherrschaft eine ganz andere, prinzipielle Bedeutung bekommen hat als dort, wo der Selbstbeschließungsfaktor, dem normalen Lichtverlauf sich nur entgegensetzend, diesen als Vordergrund nur eben hemmt und aufhält. Im ersten Falle erscheint die Finsternis als Grund und Träger der durch das in sie hineingestaute Licht an ihr erscheinenden Farbigkeit, im letzteren Fall ist das Licht Grund und Träger der durch die zurückstauende Finsternis an ihm hervorkommenden Farbigkeit. Im ersten Fall wird die Finsternis durch das hineingestaute Licht „aufgeblaut", im zweiten Fall das Licht durch die Stauung hinter die Finsternis zurück „herabgeglutet".

§ 267.

Wenn wir hier von „Kräften" und „dynamischen Verhältnissen" sprechen, so ist das natürlich wiederum nicht im Sinne physikalisch meßbarer Kräfte zu nehmen. Es heißt das zunächst weiter nichts, als daß im Phänomen der unmittelbare Hinweis auf derlei „zugrunde liegende" ontische Konstitutionsverhältnisse enthalten ist. „Zugrunde liegende!" —: das Phänomen zeigt sich selber — phänomenal — als ontisch so begründetes! Man kann z. B. direkt sagen: Rot ist seinem eignen ontischen Wesen nach die Herabglutung des Lichtes „infolge" eines dasselbe gewaltsam zurückstauenden Finsternisvordergrundes. Wie nun

Digitized by Google

dieses Gesamtphänomen — mitsamt der in ihm liegenden ontischen Konstitutionsgrundlage — in der faktisch gegebenen physikalischen Welt faktisch zustande kommt, ist eine andere, zweite Frage, die der Physiker zu entscheiden hat, nicht der Philosoph. Dabei handelt es sich um eine experimentelle Kausaluntersuchung, nicht mehr um eine apriorische Wesensuntersuchung. Die letzteren fast immer ohne weiteres als möglichen Ersatz für die ersteren genommen zu haben, war der Fehler fast aller Naturphilosophien, ihre offenbare „Romantik". Man kommt im Phänomen selbst niemals über das Phänomen hinaus! Wohl aber — und das ist uns für die ganze Möglichkeit und die Bedeutung realontologischer Untersuchungen der entscheidende Faktor — liegt im Phänomen der sinnlich erscheinenden realen Welt viel mehr als eine bloße phänomenale „Oberfläche" (die dort, wo der Phänomenalismus seinen extremsten Ausdruck fand, in einen Haufen bloßer „Empfindungen" aufgelöst wurde!); nein, in ihr selbst liegt unmittelbar — als Phänomen — die Tiefendimension einer „realiter begründenden Welt", liegt ein ontisches „An sich", das undurchstreichbar ist. Dieses phänomenal gegebene ontische An sich aufzudecken, ist die Aufgabe der Realontologie.

§ 268.

Aber bewegen wir uns infolgedessen — was nun die faktischen Realverhältnisse betrifft — in einer völlig illusionären Welt? Hat das so phänomenal aufzudeckende „An sich" mit dem faktischen An sich nichts zu tun? Dann bliebe doch wieder die Philosophie eine Art Wissenschaft des „schönen Scheins", wenigstens was die tatsächlichen Verhältnisse realen Seins betrifft! Unter diesem Aspekt werden jedoch zwei fundamentale Tatsachen übersehen. Erstens ist es für die experimentelle Untersuchung der tatsächlichen Begründungsverhältnisse von wesentlichster Bedeutung, daß das wirkliche Vollphänomen sinnlicher Gegebenheit in Frage kommt, nicht irgendein Pseudo- oder Torsophänomen naturwissenschaftlicher Weltauffassung und Vorurteils. Wenn ich nichts weiter zu „begründen" habe als eine unzusammenhängende Erscheinungsflucht hinzunehmender „Empfindungen", werde ich mit der zureichenden Begründungsmöglichkeit nur quantitierender atomistischer Abhängigkeitsverhältnisse schnell fertig sein, ja diese werden sich unversehends als voll zureichendes „Weltbild" an die Stelle des phänomenal Gegebenen schieben und dieses so völlig beiseite setzen, daß man überhaupt nicht mehr zu sehen fähig ist, um was es in der

Digitized by Google

tatsächlichen Gegebenheit eigentlich geht. Wir werden dafür in unserm speziellen Zusammenhang, was die Licht- und Farbengegebenheit betrifft, sofort ein höchst illustratives Beispiel finden. Soweit die faktische — technische — Beherrschung der tatsächlichen Welt in Betracht kommt, ist ja die Möglichkeit einer quantitierenden und messenden Fassung und Erfassung der realen Verhältnisse von entscheidendem und niemals fortzustreichendem Wert. Etwas anderes aber ist die Vollgültigkeit der wirklichen Begründung alles dessen, was nun wiederum phänomenal unfortstreichbar gegeben ist! Bekommen wir hierfür wieder einen umfassenden und phänomenologisch geschulten Blick, so wird es in den meisten Fällen nicht mehr möglich sein, mit dem Hinweis: das und das ist „nichts weiter als . . .“ so schnell fertig zu sein. Es ist möglich, daß in vielen Fällen der naturwissenschaftliche Begründungszusammenhang nur deshalb als zureichend erscheint, weil in der von vorneherein quantitierend-atomistisch eingestellten Blickrichtung das wirklich zu begründende Phänomen gar nicht oder doch nur torsohaft in Frage steht.

§ 269.

Das andere für die Gesamtweltbetrachtung noch wesentlichere Moment ist zweitens, daß der wirkliche reine Wesenssinn oder die wirkliche Vollbedeutung des Phänomens schon rein für sich genommen ein Faktor von allergrößtem symbolischem Wert ist. Mag nun das unmittelbare faktische Zustandekommen dieser Phänomene in der faktisch gegebenen realen Welt sein wie immer, ihr sich unmittelbar in ihnen kundgebender wesenhafter Sinn ist nicht fortzustreichen und besagt etwas, ja — wir möchten weltanschauungsmäßig sagen — alles. Was die Phänomenwelt selber von ihrem eigentlichen Sinn und Wesen unmittelbar bekundet und bezeugt, das ist eben ihr Sinn. Woher sollte er ihr kommen, wenn nicht daraus, daß eben diese Phänomene im Ganzen des faktischen Kosmos diese und keine andere Bedeutungsstelle besitzen? Die einfache, allerdings meist völlig übersehene Tatsache selbst, daß die gegebene Welt der Real-Phänomene einen solchen wesenhaften Sinn an jeder wesensmäßig für sich zu nehmenden Stelle besitzt, beweist das. Es wäre Aufgabe einer Metaphysik, hier die maßgebenden Linien zu ziehen und die wesenhaften Zusammenhänge der kosmischen Gesamtordnung ans Licht zu stellen. Andeutungen darüber — weil vom Realontologischen aus allzu naheliegend — haben wir schon überall zu geben versucht.

Digitized by Google

§ 270.

Was nun speziell die physikalische Lehre von der einfachen „Zusammensetzung" des homogenen Lichtes „aus" der Gesamtheit der einzelnen Farben des Farbenspektrums betrifft, so ist evident, daß im Phänomen davon nichts gegeben ist, ja der wesenhafte real-ontologische Sinn von Licht und Farben dem direkt widerspricht. Farbiges Licht enthält als solches ein substanzielles Mehr gegenüber dem reinen Licht, das unmöglich durch eine bloße „Zerlegung" des Lichtes in die verschiedenen, in ihm enthaltenen Strahlenbündel verschiedener Wellenlänge durch das verschieden brechende Prisma in das Licht hineingebracht werden kann. Ein Teil kann nicht substanziell „schwerer" sein als das Ganze, er kann nicht durch die schlichte, bloße Herauslösung aus dem Ganzen einen substanziell „beschwerteren" Charakter bekommen — es sei denn, daß bei dieser Zerlegung oder bei dieser Herauslösung etwas Entsprechendes an dem Teil oder den Teilen des Ganzen geschähe. Das spektralanalytische Experiment beweist ja zunächst nur, daß das Licht allerdings aus Strahlenbündeln verschiedener Wellenlänge und Brechbarkeit zusammengesetzt ist und daß das Auseinanderlegen des Lichtes verschiedener Brechbarkeit durch das brechende Prisma eine Bedingung der Farbenentstehung an ihm ist und zwar in ganz bestimmter Zuordnung zu einem jeweiligen Maß der Wellenlänge und der Brechbarkeit. Womit ist aber hierbei bewiesen, daß diese Entstehungsbedingung schon eine vollgültige Begründung der Farbenentstehung ist, womit, daß die bloße schlichte Zerlegung die Farben zum Vorschein zu bringen vermag, die „also schon vorher in dem Licht enthalten gewesen sein müssen"! Ebenso beweist das bekannte Newtonsche Gegenexperiment, bei dem das homogene Licht „aus" den einzelnen Strahlenarten wieder zusammengesetzt wird, nichts weiter, als daß eben die hier gefaßte, unerläßliche Bedingung für die faktische Farbenentstehung (die conditio sine qua non) wieder rückgängig gemacht wird. Es beweist nichts mehr und nichts weniger als das erste Experiment. Sieht man allerdings in der Farbengegebenheit dieses eigentümliche substanzielle Mehr nicht, das diese gegenüber der reinen Lichtgegebenheit besitzt, ist man nicht fähig, das, was wir mit dem Finsternis- und Bannungsmoment herauszuheben versuchten, intuitiv zu fassen, erblickt man in den einzelnen Farben nichts weiter als nun einmal hinzunehmende eigentümliche „sinnliche Daten", ist man — sit venia verbo — in diesem Sinne „farbenblind", dann ist allerdings auch nicht einzusehen,

Digitized by Google

weshalb nicht das „weiße" oder homogene Licht aus allen einzelnen Farben zusammengesetzt sein soll. Trägt man aber dem wirklichen ontischen Wesenscharakter der Farbengegebenheit Rechnung, so fehlt einfach noch die vollgültige kausale Begründung für das Auftreten eines dem schlichten homogenen Licht gegenüber nicht einfacheren (und nur dieses könnte aus bloßer Zerlegung hervorgehen), sondern komplizierteren Phänomens.

§ 271.

Man hat sich bei größerer intuitiver Einsicht in das phänomenal Gegebene dieser Lage schon dadurch helfen wollen, daß man auf die eigentliche „Entstehung" der sinnlichen Farbengegebenheit auf der subjektiv-physiologischen Ebene hinwies. Auf der objektiven Seite ist ja unter diesem Aspekt wirklich nichts weiter vorhanden und also auch nicht zu begründen als die verschiedenartigen Schicksale von Lichtstrahlen verschiedener Wellenlänge und Brechbarkeit; daß sich hieran in der sinnlich-physiologischen Sphäre des subjektiven Sehens ein bestimmt geartetes Auftreten sinnlicher Phänomene knüpft, ist eine Sache für sich, die den Physiologen und nicht den Physiker angeht. Mit dieser subjektiv-phänomenalistischen Wendung ist das Problem jedoch durchaus nicht aus der Welt geschafft. Es soll hierbei keineswegs dem extremen Objektivismus das Wort geredet werden, der nicht nur den tatsächlichen Verhältnissen nicht, sondern auch nicht der phänomenalen Sachlage entspricht: die sinnliche Gegebenheit ist eine von der Leibgegebenheit durchaus abhängige und von ihr nicht abtrennbar; wir wiesen schon mehrfach darauf hin. Erst in und mit der leibgebundenen und leibbestimmten subjektiven Auffassung kommt das eigentümliche sinnliche „Sinnphänomen" zustande. Die Sinne sind ihrem ontologischen Wesen nach die spezifischen Organe unmittelbarer „Interpretation" des objektiv Gegebenen: sie „erheben" sozusagen durch sich selbst das objektiv Gegebene auf eine Kundgabe- oder Manifestationsebene, „machen" es durch sich selbst phänomenal faßbar. Aber hierin liegt schon, daß doch eben diese leibgebundene sinnliche „Interpretation" einen ganz bestimmten objektiven „Sinn" hat, daß es eben die spezifische Funktion der sinnlichen Auffassungsorgane ist, das ins Sinnliche oder Phänomenale umzusetzen, was objektiv gegeben ist. Wir sagten es: die sinnliche Anschauung verdeckt nicht — ihrem eignen ontologischen Sinn und Wesen nach — die objektive Welt, sondern schließt sie auf, setzt sie ins Phänomen um. Was also im sinnlichen

Digitized by Google

Phänomen liegt, behält seine strikte objektive Bedeutung, mag es auch diesen sinnlichen „Ausdruck" erst in und mit der leibgebundenen sinnlichen Auffassung erhalten. Liegt im sinnlichen Phänomen das „substanzielle Mehr" der Farbgegebenheit gegenüber der reinen Lichtgegebenheit, so ist es auch unbedingt objektiv begründet.

§ 272.

Übrigens ist nicht nur die allgemeine Farbgegebenheit als solche, sondern ebensowohl, ja fast noch mehr, die offenbare Polarität der Farbenskala ein phänomenologischer Beweis gegen die Vollgültigkeit der physikalischen Auffassung. Diese kann immer nur zu einem gleichsinnig aufsteigenden oder absteigenden Kontinuum führen. Wo kommt aber dieser evidente phänomenale Bruch her zwischen den „Lichtfarben" und den „Finsternisfarben"? Wer ihn einmal gesehen hat, kann ihn niemals wieder übersehen. Er wird dann im Wortsinne „in die Augen springend". Woher kommt es, daß in der Mitte dieser Farbenskala die ganze Sachlage phänomenal gänzlich umspringt und in ihr Gegenteil verkehrt wird, wenn es sich doch um nichts weiter handelt als um die Auseinanderlegung von Lichtstrahlenbündeln ab- oder aufsteigender Wellenlänge und Brechbarkeit? Diese Frage harrt in der Tat noch ihrer realwissenschaftlichen Erklärung.

§ 273.

Goethe hat in seiner genialen Farbenlehre diese phänomenale Tatsache der Polarität der Farbengegebenheit mit immer neuem Nachdruck hervorgehoben; sie war ihm eine der Grundtatsachen, auf die er seine ganze Lehre aufbaute. Mit ebensolcher intuitiven Genialität erkannte er, wie wir schon erwähnten, das „Finsternismoment" in der Farbgegebenheit als solcher, dieses „substanzielle Mehr" nach unserer Ausdrucksweise, das die schlichte Zusammensetzung des Lichtes „aus" den Farben ausschließt. Seine Lehre von den „trübenden Mitteln" sollte eben das begründen, was wir in der „rückwärtig oder vorwärtig bannenden Kraft des Finsternismomentes" zur Anschauung zu bringen versuchten. Nur hat er, so scheint es uns, mit der Nichtunterscheidung des „bannenden" von dem „verfinsternden" oder nach Goethe „trübenden" Momentes die Polarität der Farbenskala, diesen von ihm als solchen klar erkannten „Bruch" und „Umschlag" im Farbenspektrum, nicht zur genügenden Klärung bringen können. Wenn es nach seiner Darstellung bei den Lichtfarben soweit verständlich wird, daß die Farben durch

Digitized by Google

das als Vordergrund gesetzte „trübende" Mittel zum Vorschein kommen, so findet man sich bei den „Finsternisfarben" nicht mehr zurecht; denn Goethe spricht auch hier von dem „trübenden Mittel", durch das das Licht als farbiges hindurchscheint — andererseits aber kommen doch hier gerade die Farben aus der Finsternis als ihrem Hintergrund her, und es begründet sich gerade hierin die Polarität und der Umschlag. Diese Unklarheit hängt damit zusammen, daß Goethe durchaus naiver Naturalist war, der sich keine Phänomensetzung vorstellen konnte außer in direkter naturhafter, ja stofflicher Begründung: der von ihm intuitiv erkannte eigentümliche Finsternischarakter der Farben (ihr „Schattenhaftes") mußte durchaus kraft eines wirklichen stofflichen Mittels zustande kommen. Es gab für ihn überhaupt nur in sich geschlossene, naturhafte, stoffliche Bildungen, Bilder und Phänomene, kein „abstraktes" Licht an sich, das in eigner innerer Dynamik für sich zu fassende Schicksale zu erleiden fähig wäre. Er war hierin eben so fern von einer phänomenologisch-ontologischen Einstellung, die in apriorischer Intuition die wesenhaften Konstitutionsverhältnisse als solche herauszuheben berufen ist, wie von einer wahrhaft naturwissenschaftlichen, in der das in der Tat in abstrakto quantitativ Beherrschbare der Natur zur reinen Abhebung und Fassung kommt. In der radikalen Ablehnung auch nur der Möglichkeit einer solchen Naturauffassung hat er sich gründlich geirrt. Die Zeit ist über ihn weggegangen und hat ihre naturwissenschaftlichen Triumphe gefeiert. Soweit es die Macht des reinen Phänomens war, die Goethe gebunden hielt, ist es an der Zeit, auf ihn zurückzukommen. Nach dieser Richtung wird seine Farbenlehre niemals „veralten". Soweit es aber seine naiv-naturalistische Blickrichtung war, in der die Übereinanderlagerung wesenhaft verschiedener ontischer Schichten und Tiefendimensionen überhaupt nicht zur Abhebung zu kommen vermochte, muß auch der Philosoph seinen in diesem Sinne durchaus beschränkten Standort verlassen[1]).

---

1) Goethe war nicht nur kein Naturwissenschaftler, sondern auch kein Philosoph. Nichts fällt in seinen Schriften und Forschungen mehr auf als dieses eigentümliche Genüge an den Phänomenen als solchen. Sie in ihrem anschaulichen Gehalt herauszuheben und zu beschreiben (Begriffe in Anschauungen zu verwandeln, wie er es nannte), war seine Leidenschaft, er hierin echter Phänomenologe. Hierin auch Naturforscher (in jenem alten, die Dinge liebend umfassenden und beschreibenden Sinne), vor allem aber Künstler. Ganz Künstler, gerade in seinen Naturforschungen, die ihn keineswegs „von seinem eigentlichen Beruf" abhielten, sondern eine ganz bestimmte Erfüllung desselben darstellten. Aber darin sind zugleich seine geistigen Grenzen angegeben: jenes „Genüge" — es

Digitized by Google

§ 274.

Wir kommen jetzt zu unsern eignen phänomenologisch-ontologischen Analysen zurück. Wir haben bisher von der rein am Licht selber auftretenden Farbgegebenheit gesprochen. Ein in den reinen Spektralfarben gegebenes Phänomen. Aber ihre eigentliche ontische Anwendung findet die Farbe erst in ihrer Stellung als reale Oberflächenfarbe. In dem als solchem offenbarenden Licht werden die Dinge in eine phänomenale Ebene gerückt, bekommen sie ein „Gesicht", durch das sie sich selber darbieten und manifestieren. Sie bringen sich gleichsam „nach außen" dar, repräsentieren sich. Hierbei spielt die Farbigkeit eine wesentliche Rolle. Um in dieses Verhältnis einen genaueren Einblick zu bekommen, müssen wir Verschiedenes unterscheiden. Die materielle Entität kann das Licht entweder in Freiheit durch sich hindurchlassen oder es, dasselbe in seinem Lauf aufhaltend, in entgegengesetzter Richtung zurückwerfen. Im erstern Fall ist die als solche in sich beschlossene Materie absolut lichtoffen. Sie hat keine „Fähigkeit" (ihrer gegebenen Art nach), das Licht „einzufangen" oder „aufzunehmen". Sie ist gewissermaßen in sich selbst dem Licht „jenseitig" und läßt es durchlaufen, ohne irgendeinen substanziellen oder wirksamen Anteil an ihm zu haben. Ihre Selbstbeschlossenheit liegt neben ihrer Lichtoffenheit, tritt in keine Synthese mit ihr. Und obwohl alles Licht freien Eingang und Durchgang findet — oder weil es so ist —, vermag die in sich beschlossene Materie innerlich in das durch sie hindurchgehende Licht nicht einzutreten und darin manifest zu werden. Es wird an ihr und von ihr nichts offenbar. Man kann sagen: vor lauter „Überbereitschaft", das Licht aufzunehmen, geschieht durch das Licht an der Materie selbst nichts. Denn sie müßte sich schon in und mit ihrer Selbsthaftigkeit dem Licht darbringen, um in eine wirkliche Synthese mit demselben einzugehen. So ist sie dem Licht gegenüber, als wäre sie nicht da: durch-sichtig!

§ 275.

Im zweiten Fall, wenn die Materie, in ihrer eignen Selbstbeschlossenheit sich dem Licht entgegensetzend, dasselbe „zurückwirft", ist wieder eine dreifache Weise zu unterscheiden, wie dies

---

ist das spezifisch unphilosophische! Es geht dies unserer Meinung nach bei Goethe tiefer als es scheint.

Digitized by Google

geschieht: 1. in absoluter Freiheit, 2. in schlichter Bannung, 3. in eigentümlicher „Vermählung“ mit der als solcher in sich selbst beschlossenen Materie. Wird das Licht in der ihm eignen Freiheit zurückgeworfen, so bringt es in und mit diesem Hervorgang nur sich selber wieder mit: die in sich beschlossene materielle Entität steht hier in einer durchgehenden „Selbstlosigkeit“. Nicht zwar so, wie das Durchsichtige, dessen gleichgültige Selbstlosigkeit in gar keine innere Berührung mit dem Licht kommt! Im jetzigen Fall wird das Licht wohl innerlich aufgenommen (und kann infolgedessen nicht einfach durchgelassen werden, sondern wird zurückgeworfen); aber in dieser Aufnahme ist kein Moment substanzieller „Vermählung“ mit dem Licht, nicht einmal ein solches der schlichten Bannung. Das Licht wird in keinem Sinne innerlich verhaftet; sondern untangiert, unaufgehalten, unbelastet, in seinem ursprünglichen freien Elan geht das Licht wieder hervor, wie es gekommen ist. Die betreffende Entität kann hierin zur Selbstmanifestation nur nach der einen Richtung kommen, die durch ihr Verhalten gegen das Licht angezeigt wird: nur eben als in diesem Sinne selbstlose, geöffnete, „spiegelnde“. Sie kann darin nicht mit einem individuellen Gesicht erscheinen außer eben diesem „spiegelnden“! Gerade weil man in ihr nur das sieht, weil sich an ihr nur das manifestiert, was in sie hineinfällt, also ein Anderes als sie selbst, tritt sie als in sich „selbstlose“ in die Erscheinung. Hierbei kann es zu einer eignen Farbensetzung nicht kommen. Nur am gebannten und verfinsterten Licht treten Farben hervor. Von beidem ist keine Rede.

§ 276.

Zweitens kann das Licht als „schlicht gebanntes“ aus der betreffenden materiellen Entität hervorgehen. Es kommt wohl zu einer inneren substanziellen Vereinigung mit dem Licht — dasselbe wird nicht einfach zurückgestrahlt, wie es hineingefallen ist, sondern es wird festgehalten und gleichsam gebunden; aber in dieser Bindung bleibt es doch als solches untangiert. Es bleibt, wenn auch vorübergehend eingefangen, in seiner Artung unangetastet und geschont. Es ist einsichtig, daß sich auf diese Weise, wie wir schon sahen, das Weiß konstituiert, die Farbe der Reinheit. Drittens kann nun das Licht in eine eigentliche substanzielle Vermählung mit den Entitäten eintreten, auf die es fällt. Sie lassen das Licht in sich hinein und, indem sie sich mit demselben innerlich vereinigen, kommt es der Art nach gebunden und verwandelt wieder heraus. Die in sich

Digitized by Google

selbst und als solche geschlossene Materie hat eine „Wirkung" auf das Licht gehabt. Je nach der spezifischen substanziellen Artung der betreffenden Stoffentität wird das Licht so oder so in die eigentümliche Gestaltseinheit oder innere Gestaltsfinsternis hineinbezogen und verläßt sie, dem Schicksal, das sie erlitten hat, entsprechend, umgestaltet und „beschwert". Wir wissen, auf welchen ontischen Konstitutionsverhältnissen die Lichtfarben und die Finsternisfarben beruhen; bei dieser Oberflächenfarbe nun schafft die materielle Stoffentität oder Gestaltseinheit selber die Bedingungen, resp. enthält sie ihrer spezifischen Art nach, die zur Setzung dieser oder jener spezifischen Farbe und Farbnuance führen. Natürlich ist hierbei nur von Eigenfarben die Rede. Oder von — bewußt oder unbewußt — sinngemäß (dekorativ, künstlerisch etc.) verwandten Farben. Nur diese können ein unmittelbarer Ausdruck der spezifischen Art des Stoff- oder Gestaltswesens sein, an dem sie durch das Licht erscheinen. Wir werden im weiteren einige kurze Andeutungen darüber geben, wie der eigentümliche Eigencharakter und Eigen-Sinn der Farbe — den man nur unter Anwendung der herausgestellten ontisch-konstitutiven Wesensverhältnisse greifbar machen kann — den eigentümlichen Eigencharakter der sie setzenden Stoffentität unmittelbar „verklärt". Zunächst aber noch einige wesentliche Bemerkungen.

§ 277.

Indem das Licht als in und mit der materiellen Entität, auf die es fällt, „gebanntes" (ob schlicht gebannt oder in Komplizierung mit derselben, ist hierbei außerwesentlich) wieder hervorkommt, bringt es eben dadurch das „Gesicht" oder den phänomenalen Aspekt der materiellen Entität zum Vorschein. An ihm erscheint ja die Farbe; aber das „Gesicht" ist doch mehr als nur eben eine „farbige Oberfläche". Wenn bei der primären Lichtquelle der Entzündungszustand eine innere Selbsttranszendenz oder einen totalen inneren Aufbruch setzt, so kann doch an der so offenbar oder manifest gewordenen Entität nichts Weiteres offenbar und manifest werden als diese Stoffekstase selbst, d. h. der Stoff in seinem ekstatischen oder lichthaften Zustand. Seine normale Verfassung (in der Selbstbeschließung) ist ja aufgehoben. Was daher an sich selbst „Licht" wird, wird in dieses Licht verschlungen und ist an sich selbst nicht manifest. Außerdem sahen wir, daß das Licht qua Licht nur ein offenbares sein kann an der Grenze seines Hervorkommens aus einer es setzenden Entität — nämlich in und mit diesem seinen „Hervorkommen" (vgl. § 253). Denn nur hierin hat es etwas an sich, was in der puren

Digitized by Google

Offenbarungsfunktion sichtbar zu werden vermag. Wenn nun Licht auf eine in sich selbst beschlossene Stoffentität fällt, sich mit derselben innerlich vereinigt und sie in ihrer Selbstbeschließung belassend (also ohne sie mit zu entzünden) wieder verläßt, dann wird in und mit dem an der Grenze seines sekundären Hervorgehens wiederum manifest und offenbar werdenden Licht auch die „Grenze" selbst manifest oder offenbar, nämlich die „Oberfläche" der in sich selbst beschlossenen Stoffentität, an der das Licht heraustritt. Denn als hier gerade noch in die Stoffentität hineingebanntes (vor seinem Verlassen derselben) — und nur gerade an dieser Stelle steht die Phänomenalität! — bringt das Licht auch die bannende „Oberfläche" mit „ans Licht". Man kann übrigens von einem „Gesicht" auch in rein objektivem, seinsmäßigem Sinne reden, indem man die bei jeder als solcher räumlich gesetzten Stoffentität wesenhaft vorhandene „Außenseite" damit bezeichnet. Dann rückt in dieser Vermählung mit dem Licht, bei dessen Austreten oder Hervorgehen, das „Gesicht" in die phänomenale Ebene.

§ 278.

In und mit diesem manifest gewordenen Gesicht nun wird eo ipso alles manifest werden, was eben — objektiv — darin liegt oder dazu gehört. Soweit die materielle Struktur der betreffenden Entität und ihr eigentümlicher „Aufhau" an die „Oberfläche" kommt oder ins — jetzt objektiv genommen — „Gesicht" tritt, soweit muß sie sich auch im phänomenalen oder lichtgewordenen Gesicht ausdrücken. Wir sehen nicht nur, ob die Butter gelb oder weiß ist, sondern auch ob sie hart oder weich, zerfließend oder fest ist[1]). Nur die völlige Verdunklung phänomenaler Gegebenheit durch den einseitigen naturwissenschaftlichen Weltaspekt konnte diese eigentlich selbstverständliche und ohne weiteres sichtbare Tatsache verschwinden machen. Daß sie phänomenologisch wieder „entdeckt" werden mußte, ist nicht ein besonderes Zeichen neueren philosophischen Hochstandes, sondern nur ein solches bisherigen Tiefstandes.

§ 279.

Goethe sagt von der blauen Farbe (Nr. 779 im Didaktischen Teil): „Sie ist als Farbe eine Energie; allein sie steht auf der negativen Seite und ist in ihrer höchsten Reinheit gleichsam ein reizendes Nichts".

1) Vgl. hierzu die illustrative Arbeit von W. Schapp, Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Halle 1910.

Digitized by Google

Dieses Charakteristikum des „Reizenden" oder, wie man auch sagen kann, Rührenden des Blau, etwa bei einer blauen Blume (die man in der vulgären Auffassung auch als Symbol der Treue anspricht) scheint zunächst jenem allgemein auf dieser Farbseite geltenden Finsternischarakter zu widersprechen. Wie kann eine Farbe, der seinsmäßig jene, wenn wir uns kraß ausdrücken, „Perversität" der ontisch-konstitutiven „Entstehung" anhaftet, reizend, treu und rührend erscheinen? Und doch hängt das eine mit dem andern auf das Engste zusammen: gerade weil der „Grund" dieser Farbe im Nichts, in der Finsternis liegt, muß die Setzung reiner Lichthaftigkeit an ihr dieses unmittelbar Bewegende haben. Wir haben hier eine Farbe vor uns, die „aus sich selbst" keinen Anspruch erhebt, die nicht aus sich selber — aus ihrem eignen „Grunde" — das ihr eigne Licht schöpft, sondern es sozusagen nur empfängt und treulich und selbstlos widerspiegelt. Sie gibt „demütig", was sie nicht selbst erzeugte. Und ist so recht eigentlich die Farbe des Mantels der Maria. Wie auch sollte ebenso der faktische Himmel anders erscheinen als blau: seine finstere Unendlichkeit und unendliche Leere „lebt" von geliehenem Licht, das als in denselben hineingebanntes und -gegossenes gesetzt ist. Ein „roter Himmel" würde nicht mehr den unendlichen und „stillen" Himmelsraum als solchen zur Manifestation bringen, sondern ein in ihm ausgebrochenes selbstherrliches Leben. Die „magische" Blume ist selbstverständlich blau: die den Blick hinabziehende „Tiefe" oder Untiefe dieser Farbe, die in sich keine Grenze hat, macht ihr Geheimnisvolles aus.

§ 280.

Dieser prägnante Charakter des Blau bleibt aber nur solange bewahrt, als nicht einerseits das Bannungsmoment anfängt zu überwiegen und das Blau dadurch ins Weißliche abfällt und als nicht umgekehrt andererseits die fortschreitende „Entmaterialisierung" (wenn nämlich die Hineinbannung des Lichtes in den Finsternisgrund — nicht das Licht selbst! — immer mehr abnimmt) ein immer stärkeres Hervorbrechen der Finsternis hervorruft und dadurch die Reinheit des schlichten Blau vernichtet wird. Im ersteren Fall löscht sich allmählich das Charakteristische der Farbigkeit überhaupt aus; die Farbe wird schwächlich: hellblau und rosa verlieren den Charakter ihrer letztlich polar entgegengesetzten Abstammungen und werden fast „verwechselbar". Auf der andern Seite aber tritt — über Indigo zum Violett — nun die Finsternis in ihre herrischen Rechte. Sie umgibt sich mit einem „Mantel von Licht" oder lichthafter Sub-

Digitized by Google

stanzialität, der ihr „au fond" nicht eigen ist und das Grundwesen ihrer leeren Abgründigkeit nicht zu verbergen vermag und „herrscht" hierin! Dieses letztere Moment setzt das Violett in den charakteristischen Gegensatz zu dem ihm andererseits seinsmäßig-konstitutiv so nahestehenden Blau: das Blau gibt sich mit seinem Finsternisgrund nur eben her für das hineingebannte Licht, im Violett herrscht dagegen der mit Licht versetzte Finsternisgrund, macht selbstherrliche Ansprüche — die er ja nur machen kann durch dieses und in diesem ihm „im Grunde" nicht eigne oder ursprüngliche Licht. Es gehört dazu, daß im Violett ein Moment von Rot auftritt, diese auf die positive Seite gehörige Farbe, die diese im letzten Grunde erborgte Pracht und nichtige Glorie noch anspruchsvoller und „mächtiger" macht. Wo eine gewisse Pracht und Feierlichkeit entfaltet werden soll, in der doch von ursprünglicher und selbsteigner — damit aber auch naiverer — Glorie und Herrlichkeit nichts enthalten sein darf, da tritt das Violett in seine dekorativen Rechte, wie z. B. bei den Kardinalsmänteln oder auch als Ergänzungsfarbe zum Trauerschwarz oder als Feierkleid alter Damen.

§ 281.

Rot ist „verhaltene Glut", die Farbe der Leidenschaft. Wir können auch sagen: Glut schlechthin. Denn in diesem Ausdruck liegt eo ipso, daß Lichthaftes hier nicht zum freien Ausdruck kommt, sondern „zurückgebannt" ist. Das ist aber unmittelbar — ins Farbige umgesetzt — das Rot. Im Gegensatz zu jenem Geheimnis unendlicher Untiefe auf der Seite der negativen oder Finsternisfarben steht hier das verhüllte Offenbare. „Verhüllt" — denn hier ist Licht als das sich Offenbarende und Offenbare schlechthin hinter einen Finsternisvordergrund zurückgedrängt. Es ist verhüllte Herrlichkeit, aber ursprüngliche, selbsteigne Herrlichkeit, Herrlichkeit des Grundes selbst. Auch hier besteht die „Gefahr" einer — wenn auch polar entgegengesetzten — Überherrschaft des Finsternisprinzips. „Gefahr", wenn wir von der Farbe in ihrer urhaften Reinheit ausgehen; „Ereignis", und Steigerung, wenn es sich um das Interessante der Komplikation handelt: ein Überwiegen des als solchen beschließenden Finsternisvordergrundes führt zum Purpur, diese Farbe wahrhaft königlicher Majestät. Wenn wir vorhin sagten, daß Rosa und Hellblau — in gemeinsamer Schwächlichkeit der in ihnen gesetzten Farbenergie, weil wachsender Annäherung an das selbstlose Weiß — ihren polaren Charakter fast verlieren, so könnte man Ähnliches (mutatis mutandis)

Digitized by Google

von Violett und Purpur in ihrer gemeinsamen wachsenden Annäherung an Schwarz sagen. Und doch tritt gerade hier für den phänomenal Durchblickenden und Durchfühlenden der Gegensatz ergreifend hervor: verhüllte Majestät und majestätische „Hülle"! Beidemal wohl eine Glorie, die „im Dunkeln" erscheint; aber dort die naive und selbstverständliche, nur eben gedämmte Pracht, hier das prächtige und feierliche „Raffinement". Erhält das Purpur den Stich ins Blaue, von dem Goethe spricht, so wird die Majestät zu einer drohenden: sie bekommt etwas Unheimliches und Irrationales und tritt dadurch in größere Annäherung zur negativen Seite; aber dadurch verwischt sich der im Grunde seinsmäßig-konstitutiv andere Charakter durchaus nicht.

§ 282.

So wie Blau die unmittelbar am Licht liegende, noch reine und ruhige, gewissermaßen spannungslose Stufe der „aufgehellten" Finsternis[1]) ist, so Gelb die unmittelbar am Licht liegende erste Stufe der „Trübung" des Lichtes[1]). Auch Gelb besitzt noch eine ruhige und spannungslose Reinheit: das Licht ist noch nicht wie beim Rot „gewaltsam" zurückgedrängt, so daß es mit entsprechender Energiesteigerung hinter der zurückdämmenden Beschließung hervorbrechen müßte; es ist eine leichte und freudige Vereinigung zwischen beschließender Finsternis und aufbrechendem Licht, sozusagen der „anbrechende Farbentag". Es ist nur gerade soviel Beschließung vorhanden, als nötig ist, damit Farbe überhaupt hervortreten und gezeugt werden kann, ein erster, schlichter, freudiger Farbentriumph. Oder von der als solcher in sich beschlossenen und verschlossenen Materie aus gesehen, manifestiert sich im Gelb das erste Hervorkommen derselben zum Leben und Licht, ihre erste Vermählung mit dem Licht, in der das Licht „im Grunde" schlicht aufgenommen und verwertet wird, ohne daß es zu irgendeinem „selbstsüchtigen" Gestaltungs- und Selbstverherrlichungszweck in der „Tiefe" zusammengedrängt wird und wieder aus ihr hervorbricht und sich so zur Glut der roten Farbe abwandelt. So ist das Gelb die Farbe des aus der Erde hervorkommenden Keims, auch des reifenden Getreides, das sich als solches zu einem einfachen Fruchtträger und -darbringer ausgestaltet, nicht aber — weder in der Blüte, noch in der Frucht — zu einer selbstherrlichen Erscheinungsgestalt; auch die Farbe der

1) Wir können wohl diese vereinfachende Ausdrucksweise jetzt ohne Gefahr, mißverstanden zu werden, verwenden.

Digitized by Google

jungen, sich aus der schützenden (braunen! vgl. § 282) Knospe entfaltenden Blätter, ehe sie grün (vgl. § 283) werden und damit zur vollen Selbstbeschließung in der ihnen eignen inneren Lebensfunktion gelangen. Ebenso aber auch — neben dem Rot oder in dieses hineingesteigert — die Farbe der welkenden Blätter, die in ihrer inneren verborgenen Lebensfunktion absterbend nur noch in einem letzten — wie dort ersten! — Glanz und Schein vorhandener Lebens- und damit Lichtaufnahme und Verwertungsfähigkeit dastehen.

§ 283.

Wir erwähnten das Braun. Es kommt nicht im Farbenspektrum vor, so wie das Purpur. Es ist aber doch, phänomenal genommen, eine bestimmt charakterisierte Farbe für sich. Es steht neben dem Gelb wie das Rot, nur in einer andern Richtung. Wenn man vom Gelb zum Rot dadurch kommt, daß mit zunehmender Bannungskraft des Finsternisvordergrundes auch die sich dagegen aufmachende oder „wehrende" Lichtenergie zunimmt, so gelangt man zum Braun, wenn mit zunehmender Bannungskraft des Finsternisvordergrundes die Lichtenergie die gleiche bleibt oder doch nicht entsprechend „wächst". Es wird beim Übergang vom Gelb zum Braun das Gelb gewissermaßen nur immer mehr und mehr „materialisiert" unter die Selbstbeschließung gebracht und diese Selbstbeschließung oder Materialisation wird von dem Lichtgrunde einfach „hingenommen". Dadurch wird Braun zur an sich selbst schlichtesten Farbe auf der positiven Seite, die am wenigsten autonome Lichtenergie besitzt, dafür aber auch die wärmste Farbe ist; sie ist mit sich selbst verhüllt und in sich selbst eingehüllt, in ruhender Geborgenheit. Die Farbe der Mönchskutten, der mütterlichen Erde, des saftleitenden Holzes, der schützenden Knospe.

§ 284.

Ein weiterer Weg von Gelb her führt zum Grün. Goethe hat auf das Entschiedenste bestritten, daß Grün eine einfache oder Urfarbe sei im Sinne der übrigen prismatischen Farben: es gehe aus einer Synthese des positiven und negativen Prinzips hervor. Es ist ja phänomenal unbestreitbar, daß Grün als eine direkte „Vereinigung" von Gelb und Blau angesehen werden kann — wie übrigens genau so Orange als eine Vereinigung von Gelb und Rot und Indigo als eine solche von Blau und Violett. Es gibt — phänomenal gesehen — im Kontinuum des Spektrums bestimmt charakterisierte Umbiegungs-

Digitized by Google

stellen. Vom Rot geht es direkt und kontinuierlich — in einer gleichsinnig ansteigenden Linie — über das Orange zum Gelb; vom Gelb aus dagegen geht es in einem andern Sinne und nach einem andern Prinzip zum Grün weiter als zum Orange zurück. Ebenso ist wieder der Fortgang vom Grün zum Blau der prinzipiell gleiche wie der vom Grün zurück zum Gelb. Hinter dem Blau geht es wiederum nach einem neuen Prinzip zum Indigo und von dort gleichsinnig zum Violett. Wir haben also drei jeweilig aus drei Gliedern bestehende Einheiten, die je durch ein gleichsinnig von dem einen Glied zum andern fortschreitendes Prinzip miteinander verbunden sind: Rot, Orange, Gelb — Gelb, Grün, Blau — Blau, Indigo, Violett. Innerhalb jeder Gruppe erscheint das Mittelglied als eine direkte und unmittelbare Vereinigung der beiden äußeren Glieder. Zwei dieser Pinzipien kennen wir! Vom Rot geht es über das Orange zum Gelb durch eine stetige Abnahme der das Licht in entgegengesetzter Richtung zu seinem Lauf zurückstauenden Kraft des Finsternisvordergrundes und infolgedessen abnehmender „Abwehrreaktion" des zurückgestauten Lichtes und von Blau geht es über Indigo zu Violett durch stetige Abnahme der das Licht in gleichsinniger Richtung zu seinem Lauf in den Finsternishintergrund hineinbannenden Kraft und infolgedessen stetig zunehmender phänomenaler Herrschaft des Finsternishintergrundes. Wie aber geht es nun von Gelb über Grün zu Blau? Es ist ja sichtbar, daß Grün nicht nur in der Mitte steht zwischen Gelb und Blau, sondern daß es den Scheidepunkt bildet in dem ganzen Farbenkontinuum. In ihm ist sozusagen die „Wage" im Gleichgewicht: hier ist der Schwebepunkt, hinter dem es rechts und links in entgegengesetzter Richtung abwärts geht. Stehen auf der einen Seite die Licht- oder positiven Farben und auf der andern Seite die Finsternis- oder negativen Farben, so scheint das Grün von beiden Prinzipien, vom Licht und Finsternisprinzip gleich viel zu haben. Es liegt sozusagen dem Licht ebenso nahe wie der Finsternis, resp. es ist bei ihm gar nicht möglich, einen Finsternisvorder- oder -hintergund von einem Lichtvorder- oder -hintergrund zu unterscheiden. Und doch kommt auch hier die Farbe nur zustande durch eine Hineinstauung des Lichtes in die „Finsternis". Aber Licht und Finsternis sind in diesem Fall miteinander durch und durch „vermählt"; keines hat den Vorrang und keines tritt zurück. Das Licht wird gleichsam in den Mutterschoß der Finsternis hineingestaut, der es nunmehr ganz und gar umgibt, den es aber auch selbst wiederum ganz und gar durchdringt, so daß nirgends Licht ist, wo nicht auch Finsternis ist und umgekehrt.

Digitized by Google

§ 285.

Es ist von größter Wichtigkeit, daß wir hierbei die wesenhaft konstitutive Grundlage aller Farbenentstehung festhalten. Es muß immer ausgegangen werden von einer bleibenden Entgegensetzung, von einer inneren Polarität von Licht und Finsternis, auf Grund deren ja auch nur das wesentlichste Moment, die Hineinstauung des einen in das andere, des Lichtes in die Finsternis möglich ist. Würden Licht und Finsternis bei dieser gänzlichen Durchdringung und „Vermählung" im Grün nicht als solche geschieden bleiben, würden sie ineinander übergehen, so würden sie sich ineinander verlieren, von einer Hineinbannung des Lichtes in die Finsternis könnte keine Rede mehr sein und es würden keine Farben entstehen, sondern nur ein Grau. Auch beim Grün ist das Licht in die Finsternis — als ein ihr bleibend Entgegengesetztes — hineingebannt, aber so, daß sie sich gegenseitig völlig umgeben und durchdringen. Hierdurch entsteht in unmittelbarer Einsichtigkeit diese Farbe von wunderbarstem inneren Gleichmaß, in der sich die phänomenale Wirkung eines zum Gelb durch die Finsternis „hinabgetrübten" Lichtes und einer durch das Licht „aufgeblauten" Finsternis im ontisch wesenhaften Grunde vereinigt.

§ 286.

Hierdurch ist zugleich auch eine Lösung für die Frage gegeben, ob Grün eine „Mischung" von Gelb und Blau oder eine einfache, ursprüngliche Farbe für sich ist. Beides ist richtig; man muß nur die beiden Schichten oder Ebenen der ontischen Grundlage und des phänomenalen Ausdrucks oder der phänomenalen Wirkung auseinanderhalten. Grün ist in der Tat eine Farbe für sich, eine Urfarbe, eine einfache Farbe, darin durchaus unterschieden von den ausgesprochenen Mischfarben (Orange und Indigo), weil sie der phänomenale Ausdruck oder die unmittelbare Manifestation eines in keiner andern Farbe zur Setzung kommenden einzigartigen ontischen Prinzips ist. Man möchte sogar sagen, daß sie eine wesenhafte Selbständigkeit besitzt wie keine zweite Farbe, weil eben in ihr die absolute Grenzscheide liegt für das nach rechts und links sodann gleichsinnig weiterlaufende Kontinuum. Goethe hatte in diesem Sinne durchaus nicht recht und konnte nicht recht haben, weil er die ontische Ebene überhaupt nicht zu sehen imstande war. Und doch hatte er vom Phänomen aus wiederum recht und erfaßte etwas in unmittelbarer Intuition, was bei abstrakter naturwissenschaftlicher Einstellung in

Digitized by Google

der einfach jede Farbe als ein zufällig gerade dieser Wellenlänge zugeordnetes sinnliches Datum angesehen wird, vollständig verdeckt bleibt: daß nämlich die grüne Farbe ontisch-konstitutiv aus einer Synthese des Licht- und Finsternisprinzips entsteht, spezieller also und unmittelbar aus einer Synthese der zwei Prinzipien, die Gelb einerseits und Blau andererseits aus sich hervortreiben. Aus einer Synthese, in der keines der beiden Prinzipien seine autonome Eigenart behält — dann würden sie sich als entgegengesetzte gegenseitig aufheben! —, sondern in der sie sich in einem höheren Dritten vereinigen. Im spektralen Grün kommt also weder Gelb, noch Blau zur Vollendung, sondern die ihnen zugrunde liegenden ontischen Prinzipien bringen in ihrer synthetischen Vereinigung das Dritte, die grüne Farbe hervor.

§ 287.

Es ist von hier aus auch klar, wie wir schon andeuteten, daß ein Aufeinandertreffen der beiden entgegengesetzten Prinzipien, bei dem jedes seine autonome Eigenart behält und durchführt, zur Aufhebung beider führen muß und also, anstatt wie im Grün zu einer dritten höheren Farbe, zur Aufhebung jeder Farbigkeit, zum Weiß resp. zur bloßen Lichthaftigkeit. Wie es in der Tat faktisch geschieht, wenn Blau und Gelb spektralanalytisch zusammentreffen. Mischt man dagegen die zwei Farbstoffe Gelb und Blau, so kann von einem abstrakten und puren Aufeinandertreffen der zwei entgegengesetzten Prinzipien, bei dem sie sich aufzuheben vermöchten, keine Rede sein, weil dieselben in die mit sich selbst beschlossene materielle Stoffentität eingebettet sind; insofern kann es auch keine wirkliche innere ontisch-konstitutive Synthese geben, sondern nur eine phänomenal als Grün sich manifestierende oberflächliche Vermischtheit. Daß Grün und Rot Komplementärfarben sind und sich spektralanalytisch aufheben, wird unter dem Aspekt einsichtig, daß im Rot die höchste mögliche Spannung und Polarität zwischen dem das Licht in sich selbst zurückstauenden Finsternismoment und dem sich gegen diese zurückstauende Finsterniskraft aufmachenden und sie abwehrenden Lichtmoment gesetzt ist, daß also hier die Farbmanifestation auf einer höchstmöglichen inneren wechselseitigen Abstoßung und Fernhaltung der innerhalb der synthetischen Einheit vorhandenen entgegengesetzten Momente gegeben ist, während im polaren Gegensatz dazu beim Grün die größtmögliche innere wechselseitige Durchdringung und Nähe in der Synthese nicht als solcher auf-

Digitized by Google

gehobenen, einander entgegengesetzten Momente gegeben ist. Daß das andere Ende des sichtbaren Spektrums mit der Mitte, dem Grün, zusammengenommen, nicht auch zur Komplementärwirkung gelangt, liegt an der an und für sich „umgekehrten", negativen Art der Finsternisfarben! In jenem Sinne polar entgegengesetzt kann auf das Grün nur eine Farbe wirken, die selbst in einer wahren Positivität der eignen inneren Synthese, resp. Spannung gesetzt ist.

§ 288.

Wie könnte es ein — sachlicher! — Zufall sein, daß die Farbe des rein vegetativen Seins grün ist. Die Tatsache, daß das zum Assimilationsprozeß notwendige Chlorophyll einen grünen Farbstoff enthält, erklärt ja in diesem Sinne gar nichts. Könnte man einen tieferen Blick in das innere Wesen der Natur tun — nicht nur in ihre durch das Experiment aufweisbaren faktischen Bedingungsverhältnisse, so würde man gewiß entdecken, daß die eigentümliche Verwertung des Lichtes im Assimilationsprozeß durch das Chlorophyll eine solche ist, die der Manifestation gerade durch die grüne Farbe entspricht. Wie dem aber auch im faktischen Begründungszusammenhang sei, eines ist klar, daß das eigentümliche ontisch-konstitutive Wesen des rein vegetativen Seins in der grünen Farbigkeit ihren wesensmäßig einzig adäquaten Ausdruck findet. Vegetatives Sein oder Leben ist stoffgestaltendes oder stoffaufbauendes. Stoffmaterie ist aber an und für sich ein fixiertes, in sich selbst hineinbeschlossenes und verschlossenes Etwas; das Leben setzt darin einen in ununterbrochener Aktualität stehenden Durch- und Aufbruch zu neu hervorgehender Gestalt und hebt so die Verschlossenheit und Fixiertheit in ununterbrochener Aktualität relativ auf. So ist es eine wechselseitige totale Durchdringung, Synthese oder Vermählung von fixierender Materie und aufbrechender Gestaltungskraft, von beschließendem und aufschließendem Sein, von Tod und Leben, von Finsternis und Licht. Es ist ein immanenter synthetischer Kreislauf, der mit sich selbst steht und fällt und sich in sich selbst birgt und mit sich selbst durchdringt, ein bei aller immer neu gesetzter Polarität in sich selbst Beruhigtes und im Gleichgewicht Stehendes: worin anders sollte dies alles seinen unmittelbaren sinnlichen Manifestationsausdruck finden als in der grünen Färbung? Die unvergleichlich beruhigende und gleichsam „stillende" Wirkung des Grün legt unmittelbar Zeugnis ab von jenem ruhigen Gleichgewicht und jener immanenten Abgemessenheit der vegetativen Natur als solcher.

Digitized by Google

§ 289.

Hiermit schließen wir die ontologisch-phänomenologische Kennzeichnung der verschiedenen Farbenspezies ab. Sie könnte in entsprechenden Einzelanalysen natürlich noch nach vielen Richtungen ausgestaltet werden. Wir weisen jetzt nur noch auf einen im prinzipiellen Zusammenhang der Farbgegebenheit wichtigen Punkt hin. Man hat insbesondere auf phänomenologischer Seite darüber diskutiert, ob die farbige Welt als solche auch bei Dunkelheit vorhanden ist, gewissermaßen durch die Dunkelheit nur verdeckt und deshalb nicht sichtbar. Von unsern Analysen aus wird diese extrem-objektivistische Anschauung zu einem Widersinn. Farben ohne Licht setzen zu wollen, ist ein Unding. Man kann die Sachlage in dieser Weise nur unter völliger Verkennung des eigentlichen ontischen („inneren") Wesens der Farbgegebenheit auffassen, nur, wenn man die Farben als einfach hinzunehmende, nicht weiter analysierbare, letzte (Ur-) Daten nimmt. Das sind sie aber, wie wir gesehen haben, keineswegs, sondern man kann sie in ihrer ontisch-konstitutiven Abhängigkeit vom Licht wesensmäßig erfassen, aufbrechen und als solche allgemein und spezifisch entwickeln. Farbgegebenheit ist Lichtgegebenheit, zu der allerdings wesensmäßig notwendig ein „Finsternismoment" kommen muß; aber wo pure Finsternis herrscht, ist das farbenerzeugende Element und Mittel verschwunden. Etwas anderes ist nun allerdings — und dieser Punkt vermag leicht den die objektive Welt wieder in ihrem „An sich" entdeckenden Phänomenologen verführen — daß mit diesem „Verschwinden" der Farben keineswegs auch das zu verschwinden braucht, was sich in ihnen unmittelbar kundgibt und manifestiert! Es ist ja — ontisch-phänomenologisch gesehen — keineswegs so, also ob nun mit Fortstreichung der sinnlichen Manifestationssphäre, die ja noch dazu von der Leibgegebenheit abhängig ist, ein in seiner totalen Fragwürdigkeit grauenhaftes „An sich" übrig bliebe, dem die verdeckende Maske sinnlicher Gegebenheit abzureißen niemals möglich ist. Nein, in der sinnlichen Manifestationsgegebenheit und insbesondere der sichtbaren, liegt das begründende An sich aufgeschlagen und von sich selbst zeugend vor uns und wir können beruhigt wissen, daß, wenn die gegebene Welt unter Umständen dieses Selbstzeugnis gerade nicht abgeben kann, sie doch bleibt, was sie selber von sich „sagt".

Digitized by Google